

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

Die Nacht

NOV 06 2007

..... GTU LIBRARY

- | | |
|----------------------|---|
| ermann Spieckermann | Gott und die Nacht |
| Michael Schneider | Die Erfahrung der Gottes-Nacht |
| H.-B. Gerl-Falkovitz | «Im Dunkel wohl geborgen» – Edith Steins
mystische Theorie der «Kreuzeswissenschaft» |
| Stephan Wahle | Licht in der Finsternis. Die nächtlichen Liturgien
von Ostern und Weihnachten |
| Alfred Denker | Nachtgesang. Das Nachtmotiv bei Georg Trakl |
| Erich Kock | Nacht, lichte Nacht |
| Kelly Grovier | Die Nacht ist wie ein Dinosaurier |

Perspektiven

.....

- | | |
|-----------------|--|
| Jean-Luc Marion | Lustiger oder die Intelligenz des Glaubens |
| Jan-Heiner Tück | Jesus – Gabe der Vergebung. Jean-Marie Lustiger
über den Messias Israels |
| Manfred Spieker | Christen und Muslime in Deutschland |
| Jörg Splett | Glaube und Vernunft. Zur Regensburger Rede |
| Jan-Heiner Tück | Jesus – «Das Wort Gottes in Person». Zum Disput
zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
ANTON SCHMID · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung:

JAN-HEINER TÜCK

Die Nacht

HOLGER ZABOROWSKI	431	Zur Nacht. Editorial
HERMANN SPIECKERMANN	434	Gott und die Nacht. Beobachtungen im Alten Testament
MICHAEL SCHNEIDER	444	Die Erfahrung der Gottes-Nacht als Existential einer Berufung? Zur theologischen Ausdeutung einer kaum bedachten Glaubenserfahrung
H.-B. GERL-FALKOVITZ	463	«Im Dunkel wohl geborgen» – Edith Steins mystische Theorie der «Kreuzeswissenschaft» (1942)
STEPHAN WAHLE	478	Licht in der Finsternis. Die nächtlichen Liturgien von Ostern und Weihnachten
ALFRED DENKER	495	Nachtgesang. Eine Erörterung des Nachtmotivs in der Dichtung Georg Trakls
ERICH KOCK	502	Nacht, lichte Nacht
KELLY GROVIER	505	Die Nacht ist wie ein Dinosaurier

perspektiven

JEAN-LUC MARION	506	Lustiger oder die Intelligenz des Glaubens
JAN-HEINER TÜCK	509	Jesus – Tora in Person und Gabe der Vergebung. Jean-Marie Lustiger über den Messias Israels
MANFRED SPIEKER	513	Christen und Muslime in Deutschland
JÖRG SPLETT	524	Glaube und Vernunft. Zur Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.
JAN-HEINER TÜCK	537	Jesus – «das Wort Gottes in Person». Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner
DERS.	549	Einbruch der Barmherzigkeit. Herbert Meiers Theaterstück «Elisabeth. Der Freikauf»

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

ZUR NACHT

Editorial

«Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen.
Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen.»

Friedrich Nietzsche

Kaum ein Rhythmus bestimmt das menschliche Leben so sehr wie der Wechsel von Tag und Nacht: Mit jedem Sonnenaufgang, jedem Übergang vom Dunkel der Nacht in die Helle des Tages, wird dieser «Grundrhythmus» des Menschen, sein Leben im Wechsel von Tag und Nacht, deutlich: Ein neuer Tag beginnt mit dem Aufgang der Sonne, ein neues Tagewerk, ein neuer Anfang nimmt mit ihr seinen Lauf. Dieser Übergang ist immer auch ein Gegenstand der Hoffnung, denn so rational und wissenschaftlich gestimmt wir auch sein mögen, so sehr lassen wir vom Anthropomorphismus des Sonnenaufgangs (und -untergangs) nicht ab und so sehr verlässt uns nicht die Furcht, dass eines Tages die Sonne eben nicht aufgehen könnte, dass sie über eine andere, eine über Nacht gewandelte Welt ihr Licht strahlen lassen könnte oder dass wir nicht mehr aufwachen könnten, die Sonne zu sehen. Dass sie aufgeht, wir sie sehen dürfen und die Welt vertraut bleibt, bleibt ein Wunder, für das wir dankbar sind. Wir mögen aber auch, mit Novalis, des Tagesdunkels eingedenk bleiben und dem Sonnenaufgang weniger mit Hoffnung denn mit Furcht entgegensehen: «Muß immer der Morgen wiederkommen? Endet nie des Irdischen Gewalt? unselige Geschäftigkeit verzehrt den himmlischen Anflug der Nacht. Wird nie der Liebe geheimes Opfer ewig brennen? Zugemessen war dem Lichte seine Zeit; aber zeitlos und raumlos ist der Nacht Herrschaft.» Der Sonnenaufgang ist ein zweischneidiges Phänomen – wie jeder Übergang ist er Abschied und Willkommen. Und das gilt auch für den Untergang der Sonne.

So schön – bei all ihrer Ambivalenz – Sonnenaufgang und -untergang sein mögen, so erklärt dies nicht allein die Faszination, die seit dem Anfang menschlicher Geschichte mit diesen beiden Übergängen verbunden ist. Denn mehr als die vermeintlich so simple Tatsache der regelmäßigen Drehung der Erde um ihre eigene Achse, mehr als die Ordnung des Kosmos

zeigt sich in diesen oft farbenprächtigen, oft besungenen, oft verkitscht dargestellten Wechseln vom Tag zur Nacht, von der Nacht zum Tag. Immer hat auch der Mensch in diesem Rhythmus ein Bild seines eigenen Wesens gesehen, immer auch hat er etwas über sich selbst erfahren können, wenn er über Tag und Nacht, die Helle und das Dunkel, die Sonne und den Mond als Begleiter des täglichen und des nächtlichen Laufes der Erde nachdachte. So tagaktiv wir sind, so sehr wir nach Helle, nach Licht, nach Erleuchtung und Aufklärung streben, so sehr tauchen wir immer wieder in das Dunkel der Nacht ein, so sehr leben wir auch am Tag nur von der Nacht her. Das Andere der Nacht – ließe sich ohne dieses Andere überhaupt menschlich leben? Man kann, wie man so sagt, die Nacht zum Tag machen (und anscheinend nicht den Tag zur Nacht ...), aber wäre es nicht grausam, wenn dies wirklich gelänge, wenn – spekulieren wir ein wenig – es wirklich möglich wäre, ohne Schlaf in künstlich erleuchteten Welten einen endlosen Tag zu verleben? Man muss kein Mediziner oder Psychologe sein, um diese Möglichkeit in die Welt der Illusion zu verbannen – ganz zu Recht. Denn ohne Nacht, ohne die Rhythmik des Wechsels von Tag und Nacht, wird das Leben nicht mehr menschlich sein, es wird zu hell, zu licht, zu aufgeklärt sein, und die verdrängte Dunkelheit wird, wie Hegel und viele andere wussten, dialektisch sich aus ihrer Stille heraus doch zu Wort melden. Trotzdem aber gibt es immer wieder Tendenzen, die Nacht zu vergessen, das Andere der Vernunft, die Dunkelheit, die allererst Helle hell sein lässt, zu verdrängen – als sei die Nacht nur Abwesenheit von Licht und habe nicht ihr eigenes und oft abgründiges Wesen. Dass es Tag und Nacht gibt, dass wir als Menschen in dieser Spannung der Zeiten leben, dass wir uns einfügen in das Geschehen der Natur und ihre grundlegenden Rhythmen und diese nicht verlassen, gegen diese nicht leben können, ohne *gegen* uns zu leben, ist eine alte, aber immer wieder erinnerungswürdige Einsicht. Die Nacht also gilt es immer wieder neu zu erinnern, immer wieder neu zu erfahren.

Die Erfahrung der Nacht ist eine existenzielle Erfahrung wie nur wenige andere, eine Erfahrung, von der nicht nur die Dichter, sondern auch die Mystiker immer wieder gesprochen haben: die Erfahrung einer Dunkelheit, einer Stille, eines Nichts, die nicht einfach aufgehoben werden kann, sondern ausgehalten werden muss. Ob und wie sich in der Nacht ein anderes Licht zeigt, ob und wie wieder Tag wird (und welch ein Tag), bleibt zunächst offen. Die Nacht hat nicht erfahren, wer immer schon auf den Tag schießt. Und: diese Erfahrung lässt sich nicht «machen» und nicht modifizieren, sie stellt sich nicht einfach ein, wenn das Licht geschwunden und der Tageslärm verklungen ist, sondern sie gibt sich. Die Nacht offenbart sich – in all der Ambilanz, die der Stille immer schon zueigen ist – und verlangt Demut. Die Demut der Nacht, die Hoffnung, dass in der Nacht, gerade in

der Nacht, noch etwas anderes geschieht: Wo anders zeigte sich dies deutlicher als in jenen beiden Nächten, von denen das Christentum spricht, der weihnachtlichen und österlichen Nacht, und die, ohne dass sie alle Nacht schon zum Tage gemacht hätten, doch unsere Erfahrung von Nacht immer schon geheimnisvoll umfassen? Man mag in diesem Zusammenhang nicht nur an die Erfahrungen der Mutter Teresa von Kalkutta denken, sondern an die Zeugnisse so vieler Heiliger, deren Erfahrung oft auch eine Erfahrung der Nacht war und die gerade darin Christus bis ins Äußerste folgten: in der Erfahrung des Hineinragens in ein Schweigen, das sich als geheimnisvoller Zuspruch Gottes zeigen konnte.

Bei unserem Erinnern in die Nacht helfen uns daher diejenigen, die Erfahrungen mit der Nacht gemacht haben und sich der Nacht ausgesetzt haben, die also, die Erfahrungen von Wirklichkeit, Erfahrungen Gottes gemacht haben: biblische Gestalten und heilige Zeugen, aber auch die Zweifler, die Dichter und die Denker der Nacht und der Übergänge vom einem der Nacht in das andere des Tages. Dieses Heft der «Communio» taucht mit diesen «Nachtschwärmern» erinnernd in die Nacht ein und folgt Novalis, der wie wenige andere die Nacht besang: «Abwärts wend ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht.»

HERMANN SPIECKERMANN · GÖTTINGEN

GOTT UND DIE NACHT

Beobachtungen im Alten Testament

Der Gott der Bibel hat kein enges Verhältnis zur Nacht. Man kann auch nicht sagen, daß er in besonderer Weise ein Gott des Tages sei. Vielmehr ist er ein Gott des Lichtes und nicht der Finsternis. Mit Licht und Finsternis hängen freilich Tag und Nacht zusammen, wie der priesterliche Schöpfungsbericht in Gen 1 weiß. Die hier vorgenommene Verhältnisbestimmung des Schöpfers zu Licht und Finsternis sowie Tag und Nacht hat für den Stellenwert der Nacht im Tun und Lassen Gottes grundsätzliche Bedeutung. Dies soll zunächst in Auslegung der wichtigen Stellen des priesterlichen Schöpfungsberichtes zur Darstellung kommen, sodann Gottes Handeln in der Nacht an Israel in den Vätererzählungen und beim Exodus, schließlich das Leiden und Loben des Menschen in der Nacht – gegen Gott und mit Gott.

1. Gott als Schöpfer von Tag und Nacht

Der priesterliche Schöpfungsbericht in Gen 1 (genau: 1,1-2,4a) ist im 6. Jahrhundert v. Chr. verfaßt worden, also in einer Zeit, in der das entstehende Judentum längst mit babylonischen und persischen Schöpfungsvorstellungen bekannt geworden war und sich in der Lage sah, der Schöpfermacht des jüdischen Gottes in einer eigenen Darstellung des göttlichen Gründungs-handelns Gestalt zu geben. Der Bericht ist von souveräner Hand geformt. Der Verfasser läßt sich nicht zur expliziten Auseinandersetzung mit den religiösen Vorstellungen der damaligen Großmächte verleiten. Geprägt

HERMANN SPIECKERMANN, geb. 1950, 1969-75 Studium der ev. Theologie und Alt-orientalistik in Münster und Göttingen; Assistent im Fach Altes Testament an der Univ. Göttingen (Lehrstuhl L. Perlitt). 1982 Promotion zum Dr. theol. 1987 Habilitation im Fach Altes Testament. 1987-89 Privatdozent an der Theol. Fak. der Univ. Göttingen. 1989-92 Professor für Altes Testament und altoriental. Religionsgeschichte an der Univ. Zürich. 1992-99 Professor für Altes Testament und altoriental. Religionsgeschichte an der Univ. Hamburg. Seit WS 1999/2000 Professor für Altes Testament an der Univ. Göttingen. 2000 Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Universität Lund.

durch seine Nähe zur priesterlichen Theologie kündigt er vielmehr von dem jüdischen Gott als dem Schöpfer der ganzen Welt, als ob dies eine Selbstverständlichkeit sei. Der Blick hinter seine wohlgesetzten Worte gibt zu erkennen, daß der Verfasser auf Grund eingehender Reflexion fundamentale Entscheidungen mit scharfer theologischer Urteilskraft getroffen hat. Daran haben auch seine Ausführungen zu Tag und Nacht Anteil. Zu Recht ist festgestellt worden, daß der Schöpfungsbericht in Gen 1 nicht die Vorstellung der *creatio ex nihilo* voraussetze. Sie ist erst sehr viel später in 2 Makk 7,28 bezeugt. Vor Gottes Schöpfungshandeln gibt es bereits etwas. Gen 1,2 hat dafür verschiedene Namen, unter ihnen die Finsternis. Sie gehört mit der Urflut und dem sprichwörtlichen Tohuwabohu zu dem ungeordneten, chaotischen und lebensfeindlichen Zustand vor der Schöpfung. Bezeichnenderweise wird jedoch auch dieser Zustand vom priesterlichen Verfasser nicht völlig aus der Gottesbeziehung herausgelassen. Der Geist Gottes schwebt über dem Wasser, ein bewußt unscharfes Bild, das den Gottesbezug des Zustandes vor der Schöpfung signalisieren, nicht aber präzise definieren soll. Ein anderer Verfasser im Alten Testament hat diese unscharf markierte Grenze in Richtung einer problematischen Eindeutigkeit überschritten. In Jes 45,6f., einem Text aus etwa derselben Zeit wie Gen 1, heißt es in einer Gottesrede: «Ich bin der HERR und keiner sonst, der Licht bildet und Finsternis schafft, der Heil wirkt und Unheil schafft.» Hier ist in aller Deutlichkeit gesagt, daß da, wo Finsternis zum Thema wird, auch über das Unheil, das Böse gesprochen werden muß. Wer Gott das Böse schaffen läßt, ausgedrückt mit demselben Verb wie die Erschaffung des Lichtes, handelt sich ein schwer wiegendes theologisches Problem ein. Dadurch wird Gottes wesenhafte Verbindung mit dem Guten, nachdrücklich betont durch das göttlich bestätigte Gutsein, ja die Güte eines jeden Schöpfungswerkes in Gen 1, unklar.

Gen 1 vermeidet peinlich die Äquivalenz von Finsternis und Licht als Gottes Schöpfungswerken. Prononciert wird das Licht als erstes und alleiniges Werk des ersten Schöpfungstages deklariert (Gen 1,3-5). Das Licht, das auch im Alten Orient numinose Qualität hat, ist Gottes dezidiertes Werk gegen die vorgefundene Finsternis. Mit dem Licht stiftet Gott der Schöpfung Anteil an sich selbst ein (vgl. Num 6,24-26; Ps 104,2 u.ö.). In einem Akt, der nicht ohne Spannung zur vorgeschöpflichen Finsternis und zum erschaffenen Licht steht, scheidet Gott zwischen Licht und Finsternis. So kommen Tag und Nacht zu Wesen und Namen (Gen 1,4f.). Tag und Nacht werden auf diese Weise die Grundlage der guten Schöpfungsordnung, die durch das Licht in denkbar engster Beziehung zu Gott selbst steht. Um dieser engen Verbindung willen nimmt der priesterliche Verfasser die gedankliche Unschärfe in Kauf, daß die am vierten Tag erschaffenen Gestirne auch noch einmal eine Scheidefunktion zwischen Tag und Nacht

bzw. Licht und Finsternis haben (Gen 1,14-19). Der Zusammenhang von Gott und Licht und dem Gutsein der Schöpfung ist so wesentlich, daß dies allein den Inhalt des ersten Schöpfungstages ausmacht. Gleichsam nebenbei wird die chaossschwangere Finsternis in den guten Schöpfungsrhythmus von Tag und Nacht hineingeholt (vgl. auch Jer 33,19-26). Die Nacht hat freilich ihr Daseinsrecht in der Schöpfung nur im Verhältnis zu Gottes Licht und dem Tag. Sie ist gut wie alles, was Gott schafft. Aber ihre Herkunft aus der vorgeschöpflichen Finsternis kann sie nicht verleugnen. Die Nacht bleibt im Alten Testament Ort der Bedrohung – und der Rettung, beides gewirkt durch niemand anderen als Gott.

2. Gott und Jakob im Kampf der Nacht

Die gerade getroffene Feststellung wird in der Schlüsselerzählung von Jakobs Kampf am Jabbok konkret (Gen 32,23-33). Bedrohung und Rettung Jakobs in der Nacht sind hier auf abgründige Weise ineinander verschlungen. Im Bild von Jakobs Ringkampf mit einem Mann, hinter dem sich Gott verbirgt, gewinnt ein Geschehen Gestalt, das man zwischen Gott und seinem Verheißungsträger nicht erwartet. Es ist schon überraschend genug, daß Gott handgreiflich wird. Geradezu erschreckend ist jedoch die Feststellung, die Jakob im Rückblick auf den Kampf trifft. Er habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und sei mit dem Leben davon gekommen (32,31). Nun kann man mit Grund bezweifeln, daß die Rede von der Gottesschau hier im Blick auf den Kampf wirklich angemessen ist. Die Nacht, in der der Kampf stattfindet, soll ja gerade die Schau verhindern, so wenig Jakob wie der Leser der Geschichte lange darüber im Zweifel bleiben, wer der Angreifer ist. Die Rede von der Gottesschau enthält zwei Botschaften. Die eine, in diesem Zusammenhang nicht so wichtige, richtet sich auf die Benennung des Ortes mit dem Namen Peniel/Penuel, worin man die Bedeutung «Angesicht Gottes» hören soll. Die andere Botschaft ist die theologisch zentrale. An einigen Stellen wird im Alten Testament die Überzeugung formuliert, daß derjenige, der Gott sieht, sterben muß (Ex 33,20; Ri 6,22; 13,22). Diese Überzeugung steht im Hintergrund der Aussage von Gen 32,31. Dann wird man aber, wie Jakob es selber tut, seinen Kampf mit Gott als ein Ringen auf Leben und Tod verstehen müssen. Worum geht es in diesem Kampf?

Im Zentrum steht die Segensverheißung, mit der Gott bei den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob nach den Selbstvergöttlichungsphantasien der Menschen in der Urgeschichte (Gen 1-11) einen neuen Anfang macht (Gen 12ff.). Die Nacht als Zeit überwältigender Verheißung in der Not der Kinderlosigkeit und der Flucht hat bereits zweimal eine Rolle gespielt (Gen 15; 28,10-22). Gerade Jakobs Verheißungstraum in Bethel, dem ersten

Ruheplatz auf der Flucht, kommt bei dem Kampf am Jabbok in Erinnerung. Hatte Jakob seinerzeit nur sein Leben vor dem Rachedurst des betrogenen Esau retten können, zieht er nun mit schwerem Besitz seinem Bruder entgegen. Die Angst vor ihm und die Sorge um Familie und Besitz, die Jakob als Erweis seines Gesegnetseins betrachtet, treiben ihn zu Sicherungsstrategien (Gen 32,4-22), die am Ende nur eines bewirken: Jakob bleibt mitten in der Nacht allein am Jabbok zurück. Gott braucht Jakob allein, um ihm im Kampf sein altes Leben abzuringen und ihm ein neues zu schenken. Das alte Leben des Verheißungsträgers Jakob ist das Leben des Betrugs, des Segensbetrugs. Er will auf seine Weise dafür sorgen, daß der verheißene Segen Gestalt annimmt. Er will nachhelfen, daß das Segenswort Wirklichkeit wird und daß erfüllter Segen Bestand hat. Dieses Verfügenwollen über den Segen ringt Gott Jakob im nächtlichen Kampf ab. Jakob ahnt in diesem dunklen Geschehen das erste Mal, daß Gott ihn ganz will. Gott ganz gehören entscheidet über Sein und Nichtsein. Deshalb läßt Jakob seinerseits Gott nicht los. Er spürt, daß seine Segensmanipulationen Selbstverwirklichungsversuche unter Mißbrauch Gottes gewesen sind, daß ohne Gottes wahren Segen, der ganz in seiner Souveränität liegt, kein Leben möglich ist, das den Namen verdient. Diesen Segen ringt Jakob Gott ab. Jakob empfängt ihn als einer, der im nächtlichen Kampf ein anderer geworden ist. Deshalb bekommt er einen neuen Namen: nicht mehr Jakob, Name des alten Lebens der Segensmanipulation, sondern Israel, Gottesstreiter, Name des neuen Lebens, des errungenen Segens unter Hingabe des alten Lebens. Errungener Segen muß nicht mehr erschlichen werden. Er ist der Preis eines Kampfes auf Leben und Tod. Jakob wird die Zeichen des Kampfes um das neue Leben auf immer tragen: die Auszeichnung durch den neuen Namen Israel und das körperliche Gezeichnetsein durch das Hinken. Gottes Segensträger sind keine strahlenden Helden, sondern ausgezeichnete und gezeichnete Zeugen des neuen Lebens. Die Nacht muß das Geheimnis der extremen Gegensätze verhüllen: die äußerste Bedrohung und zugleich das Geschenk der Rettung. Der hinkende Jakob-Israel geht der aufgehenden Sonne, dem Licht entgegen. Mit dieser Geschichte erzählt Israel seine Gründung als Gottes gesegnetes Volk. Gott und Israel ringen umeinander. Welches Volk hat seine Gründungsgeschichte ähnlich tief fundiert?

3. Gott und die Gemeinde Israel in der Nacht

Die Exodusüberlieferung in Ex 1-15 ist eine andere Version, in der Israel seine Gründungsgeschichte als Volk Gottes erzählt. Durch die Josephsnovelle (Gen 37-50) steht sie nunmehr in der Folge der Vätererzählungen. Doch diese Anknüpfung ist locker geblieben. Man wird bei der Exodus-

erzählung nicht einfach von einer zur Vätererzählung parallelen Version der Gründungsgeschichte Israels sprechen können. Der literarische Charakter von Ex 1-15 zeugt bei allen Spuren eines längeren Werdepzesses von einem gut erkennbaren, geradezu dominanten Kompositionsbogen. Die pharaonische Unterdrückung des für die Ägypter bedrohlich mächtig gewordenen Volkes Israel (Ex 1) findet ihre Lösung in der Rettung am Schilfmeer (Ex 14f.). Nicht das Werden des Volkes steht im Zentrum der Erzählung, sondern die Bewahrung des Volkes vor Vernichtung. Die Rettung des Gottesvolkes aus existenzgefährdender Fron in der Fremde wird durch Berufung des Retters und Plagen der Ägypter dramatisch vorbereitet. Die entscheidende Gottestat und die gebotenen Vorbereitungen der Israeliten finden allesamt in einer Nacht statt, von der in Ex 11-15 berichtet wird. Achtet man auf die Plausibilität der Ereignisfolge in dieser Nacht, wird man schnell zu dem Urteil kommen, daß diese Nacht völlig überladen ist. Ein derart technischer Blick wird allerdings das Entscheidende, was dort geschieht, nicht fassen können. Es ist das verstehend erzählte und theologisch gedeutete Handeln Gottes an seinem Volk Israel – zugleich als geschichtliche Erinnerung an einstige Bedrohung und Rettung in Ägypten und als lebendige Erinnerung des Glaubens, wie Gott in Geschichte und Gegenwart rettend gegenwärtig ist.

Wie in der Schöpfungsgeschichte in Gen 1 gibt die Stimme der priesterlichen Theologie den Ton an, wenngleich auch andere Stimmen vernehmbar geblieben sind. Lange bevor die Rettung am Schilfmeer in Ex 14f. erzählt wird, finden Vorbereitungen statt, die zum einen die herausragende Bedeutung dieser Rettungstat steigern und zum anderen für das Judentum wichtige Kultbräuche einführen. Passa, Mazzot und Erstgeburtsregelungen halten die Erinnerung an den Gott lebendig, der sein Volk nicht in der Unterdrückung allein gelassen hat und von dem erhofft werden darf, daß er seinem Volk in der weltweiten Diaspora immer wieder zur Hilfe eilen wird. Die Rettung Israels in Ägypten hat paradigmatischen Charakter für Gottes Eintreten für sein Volk, weshalb im Vorfeld der Exodustat die kultischen Bräuche so stark akzentuiert werden. Israel soll bei Passa, Mazzot, und (Auslösung der) Erstgeburt, die ursprünglich nichts mit dem Exodus zu tun gehabt haben, primär an Gottes Rettungstat in Ägypten denken. Diese ist nicht sosehr Gründungsgeschichte Israels wie die Vätererzählung, sondern Vergewisserungsgeschichte des Gottesvolkes, daß Gott den Seinen unter den Völkern leben hilft.

Der priesterliche Verfasser, unterstützt von anderen Stimmen, zentriert die Einsetzung von Passa, Mazzot sowie den Erstgeburtsregelungen und das rettende Meerwunder bewußt in einer Nacht, damit nacheinander geschieht, was zusammengehört. Eigentlich verbindet die Priesterschrift die Einsetzung kultischer Regelungen allein mit der Gesetzesgabe Gottes durch

Mose am Sinai (Ex 19ff.). Passa, Mazzot und Erstgeburtsregelungen werden aber schon in Ägypten weit vor dem Sinai etabliert, weil Gott in der Exodustat ein für allemal deutlich machen will, daß er «einen Unterschied macht zwischen Ägypten und Israel» (Ex 11,7). Eigentlich müßte man übersetzen, daß Gott eine besondere Auszeichnung verleiht, indem er zwischen Israel und Ägypten einen Unterschied macht. Israel ist das Gottesvolk, das Gott nicht allererst erwählt, sondern das er in der Exodustat und künftig immer wieder bewahrt und rettet. Deshalb erhält Israel in Ex 12 durch den priesterlichen Verfasser erstmals die auszeichnende, unterscheidende Benennung Gemeinde Israel bzw. Gemeinde der Israeliten. Auszeichnung und Unterschied bestehen darin, daß die Ägyptenerfahrung von Bedrohung, Bewahrung und Rettung zum Urgeschehen der Existenz Israels wird, durch das Israel sich zur Gemeinde wandelt. Sie vergegenwärtigt sich in den zentralen Kultbräuchen von Passa, Mazzot und Erstgeburtregelungen, eingesetzt in der Nacht der Rettung, daß sie Volk nur in einem eigenen Sinn sein kann: als Kultgemeinde Gottes, die ohne die erinnernde Vergegenwärtigung der Rettung die Existenzgrundlage verliert. Nie wird sie ohne Bedrohung sein, aber auch nie ohne Bewahrung und Rettung. Die eine Nacht steht für das, was bleibend die Gemeinde der Israeliten zeichnen und auszeichnen wird: die Macht der Bedrohung und die Macht der Rettung. In der Exodusüberlieferung ist zweifelsfrei, wer welche Macht verkörpert und welche Macht den Sieg behält. Wo diese Klarheit schwindet, besteht Todesgefahr – physische und geistliche.

4. Die Nacht der Anfechtung: Hiob

Von dieser äußersten Not weiß das Hiobbuch zu erzählen. Es ist eine Schrift der skeptisch gewordenen Weisheit, wahrscheinlich entstanden im Laufe des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. Israels Diasporaexistenz ist vorausgesetzt, jedoch in eine Situation ferner Vergangenheit in das noch fernere Land Uz verlegt. Es ist der weise Ausländer Hiob, ein gottesfürchtiger Mann, den der Gott der Juden, hier ganz selbstverständlich als der einzige Gott vorgestellt, durch den noch dem himmlischen Hofstaat angehörigen Satan auf die nackte, tief versehrte Existenz zurückwirft, um zu prüfen, ob seine Gottesfurcht aus Berechnung geschehe: Gottesfurcht gegen belohntes Leben. Hier wird ein theologischer Grenzfall ins Auge gefaßt, dem im Alten Testament allenfalls die Anfechtung Abrahams durch das Gebot der Opferung Isaaks an die Seite zu stellen ist (Gen 22). Gleichwohl ist der «Fall Hiob» exemplarisch gemeint. Die Verfasser des Hiobbuches wissen darum, daß Gott in letzte Anfechtung führen kann. Wie Menschen darauf reagieren, wird schon an der einen Gestalt Hiobs in beträchtlicher Breite vorgeführt – im Wissen darum, daß es nicht nur eine Antwort gibt. Nur darin

kommen die Antworten überein, daß das Festhalten an Gott, wie immer es auch aussehen mag, einziger Grund über dem Abgrund ist, den Gott selbst aufreißt.

Bewährt Hiob in der Erzählung von Hi 1,1-2,10 und 42,11-17 seine Gottesfurcht darin, daß er mit Hinweis auf die Nacktheit der Geburt an Gottes Recht festhält, den Menschen in seiner irdischen Existenz zum Tode wieder «nackt» zu machen, wobei Gott in allem das Lob seines Namens zukommt (Hi 1,21; vgl. 2,10), eröffnet Hiob den Dialog mit den Freunden in Hi 3 durch eine Klage, die das erlittende Geschick durch Verfluchung des Tages seiner Geburt ungeschehen machen soll. Dem Fluch, der bereits in den beiden vorangehenden Kapiteln den Segen bedroht, aber durch Hiobs Gottesfurcht nicht seine ganze Kraft entfalten kann, ist nun keine Grenze mehr gesetzt. Dies wird in Hiobs Klage deutlich, die das persönliche, exemplarische Geschick in Dimensionen stellt, die in ihrer Tragweite nur ermessen kann, wer sich die im Schöpfungsbericht von Gen 1 geschaffene gute Ordnung der Dinge gegenwärtig hält. In Hi 3 geht mit der Klage die Anklage Gottes einher, daß in Hiobs Geschick die gute Schöpfungsordnung in Frage steht. Es ist die konstitutive Scheidung und Unterscheidung von Finsternis und Licht, Nacht und Tag, die durch Hiobs exemplarisches Geschick als sistiert gilt, weil auf diesem Hintergrund die gute Ordnung keine Evidenz mehr beanspruchen kann.

Vernichtet sei der Tag, an dem ich geboren wurde,
 und die Nacht, in der man sprach: Es ist ein Junge geworden.
 Jener Tag sei Finsternis
 Gott droben frage nicht danach,
 nicht leuchte darüber Licht.
 Finsternis und Dunkel sollen ihn einfordern ...
 Jene Nacht – Dunkelheit nehme sie auf ...
 Die Tagverflucher sollen sie verwünschen ...
 Die Sterne ihrer Abenddämmerung sollen sich verfinstern,
 hofft sie auf Licht, soll da nichts sein,
 nicht sehe sie die Wimpern der Morgenröte ...
 Warum bin ich nicht vom Mutterleib weggestorben? ...
 Warum gibt er den Mühseligen Licht
 und Leben den Verbitterten,
 denen, die auf den Tod warten, ohne daß er kommt,
 die nach ihm mehr graben als nach Schätzen?
 (aus Hi 3)

Die Verfluchung des Tages der Geburt geschieht nur hier und in Jer 20,14f. In jüdisch-christlicher Vorstellung ist dies eine Ungeheuerlichkeit, weil

Leben Geschenk und Teil der guten Ordnung der Schöpfung ist. Hiobs Fluch richtet sich auf die Rücknahme des am ersten Schöpfungstage etablierten Rhythmus von Tag und Nacht, durchgehalten bis in die letzte furchtbare Konsequenz, daß die vorgeschöpfliche Finsternis wieder die Herrschaft über das Licht haben soll. Licht und Leben werden als identische Begriffe gebraucht, freilich nicht mehr positiv gewertet, sondern als Verweigerung des Todes, dem Ort leidloser Ruhe und im Leben unbekannter Gleichheit. Das Plädoyer für die Finsternis verschlingt das Licht und die damit zusammenhängende Scheidung von Nacht und Tag; es verschafft dem Tod eine rapide Wertsteigerung, der gegenüber das Leben überhaupt – nicht nur das Leben im Leiden – keine Chance mehr hat.

Sosehr der klagende und anklagende Hiob des Dialogs mit den Freunden in Hi 3-31 eine von der Erzählung in Hi 1,1-2,10 und 42,11-17 zu unterscheidende Charakterisierung erfährt, sosehr ist zugleich festzuhalten, daß die abgründigen theologischen Probleme, die im Dialog mit Wucht zuschlagen, bereits in der Erzählung angelegt sind. Dem gottesfürchtigen Hiob der Erzählung geraten in der Antwort auf seine Frau das von Gott empfangene Gute und Böse in eine Gleichgewichtigkeit (Hi 2,10), die als persönliches Urteil über erfahrenes Leid verständlich und groß ist, in der intendierten Verallgemeinerung indessen an das bereits zitierte Urteil von Jes 45,6f. erinnert, in dem Licht und Finsternis, Heil und Unheil als Gottes Schöpfungs«gaben» in eine gefährliche Gleichwertigkeit geraten sind.

Gott leitet seine das Hiobbuch abschließenden Reden in Hi 38-41 mit der zurückweisenden Frage ein, wer denn der sei, der den Ratschluß Gottes mit Worten ohne Einsicht verfinstere (38,2). Der Vorwurf der Gottesverfinsterung wird von Gott an Hiob zurückgegeben. Zwar weist Gott im weiteren Verlauf der Reden auf die jubelnden Morgensterne hin (38,7), aber die groß angelegte Topographie der Gottesherrschaft ist bei Chaoswasser, Unterwelt, Pforten des Todes und Finsternis auf eigentümliche Weise beredt, nicht jedoch bei der Wohnung des Lichtes (38,16-19). Schließlich wird Hiob von Gott gegenüber den Freunden als derjenige rehabilitiert, der Verlässliches, Beständiges gesprochen habe (42,7f.). Das ist die größere Rehabilitation als die anschließende neue Gabe von Kindern und Besitz. Wer ist weise, daß er dieses Buch der Finsternis verstehe (vgl. Hos 14,10)?

5. Lobgesänge in der Nacht: der Psalter

«Der Lobgesänge gibt in der Nacht»: Dieses Motto, das man mit Recht über den Psalter setzen darf, entstammt dem Gebetbuch nicht, sondern – verwunderlich genug – den Elihureden des Hiobbuches (Hi 35,10). Elihu fordert dieses hymnische Bekenntnis als Antwort auf die Frage nach Gott

geradezu ein: nicht nur von Hiob selbst, sondern auch von den Freunden (35,4). Gewiß denkt er bei seinem Bekenntnis an keine anderen Texte als die des Psalters. Aber die dort zu findenden Lobgesänge taugen nicht als Argumentationspotential gegen Hiob. Der Psalter ist das Buch der «Liebhaber deiner Rettung» (Ps 40,17 = 70,5). Von Rettung durch Gott aber redet das Hiobbuch nicht. Man kann nicht sprechen, wovon man nichts weiß (Hi 10,7). Indirekt und gewiß wider Willen bestätigen dies sogar Elihus Worte, der Lobgesänge in der Nacht nicht mit Gottes rettendem Handeln, sondern mit der Souveränität des Schöpfers verbindet, den der Hochmut der Bösen sowenig wie die vermeintliche Erkenntnislosigkeit Hiobs tangieren.

Auch dem Psalter gilt die Nacht als die Zeit der Anfechtung (Ps 6,7; 17,3; 77,3.7). Ihre Verbindung zur bedrohlichen Finsternis steht hier im Hintergrund wie in anderen Traditionen des Alten Testaments. Der Beter der Psalmen streckt sich deshalb nach dem Morgen aus, der in prononcierter Weise als die Zeit der Rettung gilt, denn die Morgenröte ist Teil des Schöpfungslichtes und damit Kündlerin der Nähe Gottes (5,4; 30,6; 46,6; 57,8f. = 108,2f.; 59,17; 88,14; 90,14; 130,6; 143,8). Im rettenden Lichte scheint das Wissen auf, daß Gottes Macht über die Nacht als Element der Finsternis begrenzt und sie deshalb Zeit der Bedrohung sondergleichen ist. Nur zu leicht kann man der Fürsorge Gottes entgleiten und sich im Totenreich wiederfinden. Deshalb kennen die Gebete die provozierende Aufforderung an Gott: «Kann der Staub dich loben, deine Wahrheit verkündigen?» (30,6; vgl. 6,6). Gott selbst soll dafür Sorge tragen, daß der Kreis der Lobenden nicht zur Beute der Finsternis wird, in der die Todesstille herrscht, die Gott nicht mehr aufbrechen kann (88,11–13). Bezeichnenderweise muß alles Licht werden, wo die Psalmen sich zur Vorstellung der Allgegenwart Gottes durchtasten (139,11f.).

Die Anfechtung der Nacht wird nicht selten durch den Einfluß der Feinde und Frevler verstärkt, die in den Psalmen Agenten von Dunkel und Tod sind und überall dort ihr Unwesen treiben, wo Gott nicht gegenwärtig ist. Man kann nicht sagen, daß die von Betern in den Psalmen erlittenen Anfechtungen weniger abgründig wären als diejenigen Hiobs. In Ps 42–43 stellen solche Menschen dem Beter in der Not die Frage «Wo ist dein Gott?» (42,4.11). Sie nutzen die Not für ihre Atheismuskampagne nach der Devise: Wo keine Hilfe ist, da ist kein Gott. Dem Beter sind längst Fragen im Herzen und auf den Lippen: «Warum hast du mich vergessen?» (42,10), «Warum hast du mich verstoßen?» (43,2). Die erlittene Gottesferne des Beters wird von den Agenten des Todes zum Argument gegen die Existenz Gottes gemacht (vgl. 22,2f.7–9). Damit drängen sie ihn noch näher an den Abgrund.

Hat das Gefährdungspotential der Beter in den Psalmen durchaus ein dem Hiobbuch vergleichbares Ausmaß, schafft die Hineinnahme der Not

ins Gebet eine andere Situation als Hiobs Erörterung seines Geschicks mit den Freunden. Der Beter bestimmt seine Todesnot als Sehnsucht nach dem «lebendigen Gott», von dessen Angesicht er wie im aaronitischen Segen Heil und Heilung erwartet (42,2f.). Die Not treibt ihn nicht von Gott weg in die Finsternis, sondern zu Gott hin. Die physisch und geistlich gefährliche Durststrecke nicht zu verlassen und sich den lauernden Agenten des Todes in die Arme zu werfen, muß er dreimal gegen seine alarmierte und aufgelöste Seele durchsetzen: «Was bist du aufgelöst, meine Seele, und was lärmst du gegen mich?» Dreimal muß er seine Seele mahnen: «Hoffe auf Gott, denn noch werde ich ihn preisen, die Rettung meines Angesichts und meinen Gott.» (42,6.12; 43,5; vgl. 62,6).

Dieses Selbstgespräch ist theologisches Leitmotiv und Quintessenz des Psalms. Weiter kommt der Beter nicht. Er kann sich in seiner Nacht der Anfechtung noch nicht (wieder) den «Liebhabern deiner Rettung» zugesellen. Aber die Hoffnung gegen die Anfechtung trägt, denn er hat sich in seiner Gottesehnsucht zu dem durchgelitten und durchgebetet, von dem er sagen kann: «In der Nacht ist sein Lied bei mir, ein Gebet für den lebendigen Gott» (42,9). Die hebräische Fassung sagt hier mehr, als jede Übersetzung wiederzugeben vermag. Das Gebet ist sowohl für als auch von dem lebendigen Gott. Der Beter weiß, daß er in der Not das Gebet nicht erfinden muß. Welche Wohltat, geschenkte, ungezählt bewährte Gebete im Herzen finden zu können, wenn die Not groß ist. Worte der Rettung erfindet man in der Anfechtung sowenig, wie man sich selbst retten kann. Es sind die Worte des Psalters, die Sprechen ermöglichen, wo Stummsein Qual und Reverenz an den Tod und seine Agenten wäre. Der Beter weiß: Gott schenkt solche Gebete in der Nacht, Gebete in dem Dunkel, das seit der Schöpfung seine unklare Nähe zur vorgeschöpflichen Finsternis nicht verloren hat. Zugleich ist sie kein Raum, den Gott an andere Mächte preisgäbe. Seine dagegen gerichteten Waffen sind freilich eigener Art: geschenkte Gebete in der Nacht. Gebete vom und für den lebendigen Gott, dessen leuchtendes Angesicht Rettung meines Angesichtes ist. Gerettetes Leben von Angesicht zu Angesicht – das ist die Botschaft der Psalmen in der Nacht gegen Tod und Finsternis. «Sende dein Licht und dein Wahrheit! Sie sollen mich leiten.» (43,3; vgl. 92,3).

MICHAEL SCHNEIDER · FRANKFURT/SANKT GEORGEN

DIE ERFAHRUNG DER GOTTES-NACHT ALS EXISTENTIAL EINER BERUFUNG?

Zur theologischen Ausdeutung einer kaum bedachten Glaubenserfahrung

Die Stunde der Berufung ist für viele Glaubende mit beglückenden Erinnerungen verbunden. Für andere aber wird dieser Augenblick unerwartet zum erschreckenden Eintritt in das Dunkel Gottes. Auch wenn diese Erfahrung kaum eigens bedacht wird, ist sie gar nicht selten, wie die geistliche Begleitung, vor allem auch von Laien, zeigt. Es wird berichtet, daß in dem Moment, wo man mit aller Entschiedenheit den geistlichen Weg betreten hatte, sich Gottes Antlitz im weiteren Leben verdunkelt hat. In einer solchen Situation bedeutet es für den Einzelnen eine äußerste Herausforderung, dennoch anzunehmen, daß er auf dem richtigen Weg ist und daß er dem Willen Gottes gemäß handelt.

Meist wird die Erfahrung der «dunklen Nacht» dem Reinigungsweg zugeordnet, an dessen Ende aber die *selige* Vereinigung mit Gott stattfindet, und Ignatius von Loyola betont, es sei ein untrügliches Kennzeichen für den Willen Gottes und die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges, daß sich – wenigstens auf längere Zeit hin – die Erfahrung des *Trostes* einstellt. Was aber, wenn sich mit der Berufung Mißtrost, Gottverlassenheit und Dunkel einstellen, und zwar so, daß sie zur *Grunderfahrung* auf dem weiteren Glaubensweg werden? Woher erklärt sich eine solche Erfahrung, und wie ist sie geistlich und theologisch einzuordnen? – Zunächst soll das Gemeinte an einigen Beispielen aus der Glaubensgeschichte verdeutlicht werden.

MICHAEL SCHNEIDER, geb. 1949 in Köln. Studium in Münster/W., Rom, Wien und Freiburg/Br. 1981 Promotion in Wien. 1981 Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu. 1982-84 Kaplan in Gießen. Seit 1984 Spiritual am Priesterseminar Sankt Georgen in Frankfurt am Main. 1985-2000 Dozent für Spirituelle Theologie im Fachbereich Moraltheologie an der Universität Salzburg. 1991 Habilitation an der Universität Freiburg/Br. 1991 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Seit 1996 im Vorstand des Patristischen Zentrums Koinonia - Oriens e.V.; 1998 Leiter des Instituts für Dogmen- und Liturgiegeschichte; 2002 Großarchimandrit des Patriarchats von Antiochien. Seit 2005 Prior des Patriarchalischen Ordens vom Heiligen Kreuz zu Jerusalem. Seit 2007 Leiter des Byzantinischen Seminars an der Hochschule Sankt Georgen.

1. Eine überraschende Erfahrung

Im Lebensbericht der *Maria von der Menschwerdung* (1599–1672)¹ heißt es, daß sie nach vielen mystischen Erfahrungen², Entrückungen und Ekstasen und nach der «Vermählung der Seele mit der zweiten göttlichen Person» – teils schon vor ihrem Klostereintritt, aber besonders unmittelbar danach – den Verlust aller Tröstungen wie auch «Versuchungen und besondere Prüfungen» erlebt, sodann «große Prüfungen durch innere Leiden [...], Trostlosigkeit während der ersten Ordensjahre» (über drei Jahre hin)³ und «acht Jahre innerer Prüfung [...], Erfahrung der inneren Verlassenheit» bis zur Revolte gegen Gott⁴, ja, es meldeten sich sogar Selbstmordgedanken. In der Kirche, mitten im Gebet vor dem allerheiligsten Sakrament, trifft sie das Nein des Unglaubens und des Atheismus.⁵ Maria von der Menschwerdung ist über alle diese Erfahrungen des Leids nicht überrascht; sie resümiert: «Es ist nicht möglich, lange ein geistliches Leben zu führen, ohne durch diese Versuchungen und Trübsale zu schreiten. Alle Heiligen mußten ja hindurch, um heilig zu werden. Sie sind notwendig. [...] Es kommt mir vor, als wäre ich durch die Höhlen von Löwen und Leoparden geschritten.»⁶

Auch bei *Thérèse von Lisieux* (1873–1897)⁷ wird von den Anfängen ihres Berufungsweges im Orden die Erfahrung des zunehmenden Dunkels Gottes bezeugt. Eine erste Krisenerfahrung ist für Thérèse mit dem Wunsch verbunden, in den Karmel einzutreten. Über den Besuch beim Bischof von Bayeux, den sie um Erlaubnis eines vorzeitigen Ordenseintritts bittet, schreibt sie: «Meine Seele war in Bitterkeit getaucht, aber auch in Frieden, denn ich suchte nur den Willen Gottes.»⁸ Von einer mißlungenen Papstaudienz heißt es: «Jesus schwieg. Er schien abwesend, nichts verriet mir seine Gegenwart»⁹. Angesichts der hinausgezögerten Profeß bekennt sie: «Die Nacht war so schwarz, daß ich (Jesus) nicht sehen konnte; nichts gab mir Licht, nicht einmal ein Blitz zerriß die düsteren Wolken. [...] Es war Nacht, tiefe Nacht der Seele. Wie Jesus im Garten der Todesangst fühlte ich mich einsam, ich fand keinen Trost, weder auf Erden, noch vom Himmel her, Gott schien mich verlassen zu haben.»¹⁰

Die Erfahrung der Dunkelheit wird im Karmel zu einem Dauerzustand. Über die Einkehrzeit vor dem Ablegen der Gelübde berichtet sie: «Sie brachte mir keineswegs Trost; gänzliche Trockenheit, beinahe Verlassenheit waren mein Teil. [...] Jesus ist so müde, sich immer zu verausgaben und entgegenzukommen, daß er gern die Ruhepause benützt, die ich ihm anbiete. Er wird vermutlich nicht vor meiner großen Einkehr in der Ewigkeit erwachen; aber dies betrübt mich nicht, es bereitet mir im Gegenteil höchste Freude.»¹¹ Über ihre Profeßexerzitien schreibt Thérèse: «Aber die Exerzitien, die ich mache, verstehe ich nicht. Ich denke an nichts. Mit einem Wort, ich bin in einem dunklen unterirdischen Gang.»¹² Am letzten Exer-

zientag, also am Vorabend der Profeß vom 8. September 1890, geschieht etwas für sie ganz Unerwartetes: «In meiner Seele erhob sich ein Sturm, wie ich noch keinen erlebt hatte. [...] Bis jetzt war mir nicht ein einziger Zweifel über meine Berufung gekommen, ich mußte diese Prüfung kennenlernen. Am Abend, als ich nach dem Magnifikat meinen Kreuzweg betete, erschien mir meine Berufung wie ein Traum, ein Trugbild, ich fand das Leben des Karmels wirklich schön, aber der Dämon suggerierte mir die *Sicherheit*, daß es nicht für mich gemacht sei, daß ich die Oberen täuschen würde, wenn ich diesen Weg weiter gehen würde, zu dem ich nicht berufen bin. [...] Die Dunkelheit in mir war so groß, daß ich nur eines sah und begriff: Ich hatte keine Berufung!»¹³ Im Suchen nach Gründen für die Erfahrung dieser Verdunklung findet Thérèse von Lisieux einzig ihre Sehnsucht nach Bestätigung durch Gott; sehr rasch durchschaut sie diese Sehnsucht als eine ungeordnete Neigung.

Die Erfahrung der Gottferne galt für Thérèse als keine absolute, da das verdunkelte Licht doch die Züge Gottes erahnen läßt. Selbst die Erfahrung zunehmender Finsternis¹⁴ hat für Thérèse nichts von einer Vernichtung an sich¹⁵, denn sie weiß sich trotz allem von der Sorge und Nähe Gottes getragen.¹⁶ Dies mindert die Radikalität der Erfahrung des dunklen Gottes keineswegs. Für Thérèse bleibt das weitere Leben im Orden eine Nacht.¹⁷ Das Neuartige dieses «gewählten» Weges ist nicht zu übersehen, da «zum erstenmal vielleicht in der Geschichte der Mystik die Abbildung der Auferstehung nach der Passion eine ganz jenseitige bleibt»¹⁸.

Die Erfahrung der Dunkelheit und Verlassenheit schon zu Beginn des Berufungsweges blieb auch der am meisten geehrten Frau des 20. Jahrhunderts nicht erspart, nämlich *Mutter Teresa von Kalkutta*. Am 27. August 1910 zu Skopje in einer albanisch-stämmigen Familie geboren, ist ihre Frömmigkeit seit frühester Jugend ignatianisch geprägt, was sich nicht nur in Äußerlichkeiten zeigt, etwa, daß die 18-jährige in den Orden der Loreto-Schwestern eintritt, die den Jesuiten nahestehen, sondern auch darin, daß die Gesellschaft Jesu ihre Ordensgründungen unterstützt und sie in deren Reihen die geistlichen Begleiter und Beichtväter sucht; ebenfalls von Jesuiten wird der Seligsprechungsprozeß betreut. Mutter Teresa übernimmt die von den Jesuiten seit der Barockzeit gepflegte Herz-Jesu-Frömmigkeit. Daher das Ordensmotto «Mich dürstet!» in jeder Ordenskapelle. Zweimal am Tag läßt sie ihre Schwestern die Gewissensrechenschaft einüben, damit sie sich daran gewöhnen, die Spuren Gottes im Alltag zu suchen und in allen Dingen zu finden.

Mutter Teresa steht der Kleinen Thérèse nahe, vor allem in und mit ihrem Wunsch, unbedingt eine Heilige zu werden. Auf die Frage, wann ihr die Berufung zur Ordensfrau klar geworden sei, antwortet sie: «Der Ruf des Herrn ist ein Geheimnis. Vielleicht werden wir erst im Himmel die tiefsten

Beweggründe erfahren, die unser Leben bestimmt haben. Ich glaube, daß ich den ersten klaren Ruf des Herrn zu einem ihm geweihten Leben erstmals im Alter von etwa zwölf Jahren vernommen habe. [...] Erst sehr viel später, als ich 18 Jahre alt war, habe ich dem Ruf des Herrn entsprochen.» Nun verläßt sie ihre Familie und tritt in die Kongregation der Loreto-Schwestern ein. Über Irland, wo sich das Mutterhaus der Kongregation befand, kommt sie nach Indien. Der neue Ruf erfolgt in der Nacht des 10. September 1946, als sie auf dem Weg nach Darjeeling in Westbengalen zu ihren Jahresexerzitien ist. Sie erzählt hierüber: «In dieser Nacht habe ich die Augen geöffnet für das Leid, und ich verstand zutiefst das Wesen meiner Berufung. Es war ein neuer Ruf des Herrn, eine Berufung innerhalb der Berufung. Der Herr lud mich ein, nicht meinen Stand als Ordensfrau aufzugeben, sondern ihn «abzuändern», damit er mehr dem Evangelium und dem missionarischen Geist, den er mir gegeben hat, entspreche. Es war eine Einladung, meine Berufung, die ich mit 18 Jahren verstanden hatte, zu vervollkommen. [...] Es war eine klare, eindeutige Botschaft: Ich mußte das Kloster verlassen und mit den Armen leben. Aber nicht mit irgendwelchen Armen. Er rief mich, den Verzweifelten zu dienen, den Ärmsten der Armen in Kalkutta; denen, die nichts und niemanden haben»¹⁹. Am 2. Februar 1948 gibt Pius XII. die Erlaubnis, daß sie als Ordensschwester mit Gelübden außerhalb des Ordens leben darf, um einen neuen Orden zu gründen.

Aus der unveröffentlichten Korrespondenz mit den Jesuiten Céleste Van Exem und Joseph Neuner, welche ihre Beichtväter waren, und mit dem Erzbischof von Kalkutta wissen wir nun, was selbst ihren engsten Mitarbeitern und Schwestern verborgen geblieben ist: Nachdem Mutter Teresa sich aus einem 18-monatigen ununterbrochenen Dialog mit Jesus gedrängt fühlt, einen neuen Orden zu gründen, um den Ärmsten der Armen zu dienen, lebt sie fortan ein halbes Jahrhundert lang in der tiefsten Nacht des Glaubens, einzig unterbrochen von einem Monat des Lichtes im Oktober 1958, wo sie ein Zeichen der verborgenen Gegenwart Gottes erhält.

Ein viertes Beispiel sei aus der östlichen Spiritualität genommen, nämlich aus dem Leben des *Starec Siluan* (1866–1938). Die östliche *Theologie* ist grundsätzlich von ihrem apophatischen Ansatz geprägt, aber in der Praxis des Glaubenslebens bleibt ihr das Phänomen der Dunklen Nacht eher fremd.²⁰ Es scheint, daß für die östliche *Spiritualität* die Erfahrung des Dunkels mehr nach Art der Akedia asketisch zu überwinden ist, soweit mit ihr nicht schon der Weg der Einigung beginnt. Deshalb läßt sich sagen, daß die Erfahrung der Dunkelheit in der östlichen Spiritualität fast wie ein «Unfall» erscheint, den es rasch zu überwinden gilt. Auf jeden Fall erhält in der offiziellen Orthodoxie die Erfahrung der Dunklen Nacht keine eigene Bedeutung und ist als solche in der Erfahrungspraxis geistlichen Lebens kaum bezeugt²¹; sie wird in eine Theologie des ungeschaffenen Lichtes aufge-

hoben. In der östlichen Spiritualität gibt es nur zwei charakteristische Fälle «mystischer Nacht», nämlich bei dem hl. Tichon von Vorone im 18. Jahrhundert und dem heiligen Starez Siluan aus dem vergangenen Jahrhundert. Mit dem Eintritt in das Mönchsleben erhält er nach wenigen Wochen von der Gottesmutter eine besondere Gebetsgnade, aber schon bald darauf gerät er über lange Zeit in Angst und Verzweiflung. Der Schrecken der Hoffnungslosigkeit beherrscht fortan mehr und mehr sein Wesen. Er wird an die äußerste Grenze der Verzweiflung geführt.

Doch zunehmend lernt er, seine Erfahrung tiefer zu verstehen und zu deuten, wie sein Biograph Archimandrit Sophronius berichtet: «Die jahrhundertelange Erfahrung der Väter zeigt, daß es drei Arten oder Kategorien der geistlichen Entwicklung eines Menschen gibt. Die meisten Menschen gehören zur ersten Kategorie: Sie sind zu Gott gekommen durch eine kurze Erfahrung göttlicher Gnade und bemühen sich, für den Rest ihres Lebens die Gebote zu halten in gemäßigtem geistlichem Streben. Erst am Ende ihres Lebens lernen sie aufgrund erlebter Leiden die Gnade in höherem Maß kennen. Einige unter ihnen machen größere Anstrengungen und empfangen eine große Gnade vor ihrem Tod. Dies geschieht zahlreichen Mönchen. – Die zweite Kategorie der Menschen, die aufgrund einer verhältnismäßig geringen Erfahrung der Gnade im Gebet und im Kampf mit den Leidenschaften großen Eifer beweisen, erleben im Lauf dieser schweren asketischen Bemühungen große göttliche Gnade in der Mitte des Lebens; den Rest ihres Weges verbringen sie in noch steigenden Bemühungen und erlangen so einen hohen Grad von Vollkommenheit. – Die dritte Kategorie ist die seltenste. Ihr gehören die Menschen an, die kraft ihrer Inbrunst oder vielmehr dank göttlicher Vorsehung am Anfang ihres asketischen Weges eine große Gnade kennenlernen, die Gnade der Vollkommenen. Ihr Weg ist der schwerste, denn niemand – soweit man nach dem Leben und den Werken der heiligen Väter und der mündlichen Überlieferung der Asketen vergangener Jahrhunderte und den Erfahrungen unserer Zeitgenossen urteilen kann –, niemand kann die Gabe der göttlichen Liebe in ihrer ganzen Fülle bewahren. Danach erleidet der Mensch für längere Zeit den Verlust der Gnade und die Verlassenheit von Gott. In Wirklichkeit ist es kein völliger Verlust, doch subjektiv empfindet die Seele selbst eine Verminderung der Gnade als ein Verlassensein von Gott. – Die Asketen, die zu dieser Gruppe gehören, leiden mehr als alle anderen. Da sie die Gnade und die Schau des göttlichen Lichts gekannt haben, empfinden sie die Gottesferne und die Anfechtungen durch die Leidenschaften unvergleichlich stärker: Sie wissen, was sie verloren haben. Und da die Gnade den Menschen von Grund auf verwandelt, ist seine Empfindsamkeit für alle geistlichen Phänomene besonders gesteigert. Diese Asketen leiden mehr, weil in dieser Welt die Liebe Christi einer sehr schmerzhaften Feuerprobe (1 Petr 4,12) ausge-

setzt wird. Es ist unausweichlich, daß sie auf dieser Welt immer eine gekreuzigte Liebe ist. Der selige Starez Siluan gehört der letzten Gruppe von Menschen an»²². So ist auch für Starez Siluan die Erfahrung des Dunkels unmittelbar mit den Anfängen seines geistlichen Weges verbunden.

2. Ansätze einer Deutung

Die beschriebenen Erfahrungen der Gottes-Nacht dürfen nicht vorschnell in den Bereich der Spirituellen Theologie abgeschoben werden, vielmehr handelt es sich um eminent theologische Erfahrungen, die zeigen, «daß der Weg der Kontemplation, ehrlich und unverbogen beschritten, normalerweise in eine Nacht mündet: in das Nichtmehrsehen, wozu man betet, wozu man verzichtet hat, das Nichtmehrwissen, ob Gott überhaupt noch zuhört, das Opfer noch will und noch annimmt»²³. An den Erfahrungen des dunklen Gottes, wie sie vom Beginn des Berufungsweges berichtet werden, wird der Theologe nicht vorbeigehen können, insofern er seine Theologie als Dienst am Glauben und an der Nachfolge versteht. Theologie gibt es ja erst im Nachhinein: Nachträglich kommt die Theologie, nicht der Theologe.²⁴ So die Frage nach einer theologischen Deutung der berichteten Verdunklung im Glauben gerade am Beginn eines Glaubensweges.

a) Gelebte Apophatik

Obwohl des öfteren auf die Erfahrungen von Gottesferne und Glaubenszweifeln, von Not und Leid im Leben zahlreicher Christen hingewiesen wird, kam es bisher nur bruchstückhaft zu Versuchen, diese Erfahrungen in ihrer christologisch-ekklesiologischen Relevanz zu bedenken. Die Dogmatik spricht von Glaube und Unglaube, doch nur selten vom konkreten Prozeß, in dem beide stehen. Ein Grund dafür mag darin liegen, daß solche Erfahrungen sich nicht gleich in Lehrsätzen ausdrücken und vermitteln lassen, sondern zunächst im Erzählen.²⁵

Zu solchem Beschreiben kommt es vermehrt im 12. und 13. Jahrhundert, als sich eine wichtige Wende in der Glaubensgeschichte der Mystik vollzieht.²⁶ Fortan sucht der Christ, sich auf sich selbst besinnend, die Erfahrungen des Glaubens nicht mehr im vorgegebenen, verkündigten und sakramental gefeierten Glaubensinhalt (Dogmatik), sondern im eigenen Erleben. So wundert es nicht, daß bei Johannes Tauler²⁷ (um 1300–1361) die psychologische Fragestellung (Temperament, Charakter, Stärken und Schwächen) in den Vordergrund tritt. Aber Tauler geht es um keine Psychologisierung, sondern um eine Konkretisierung des Glaubens. Dabei stellt er seine Anthropologie in den Rahmen der traditionellen apophatischen Theologie: Gottes Geburt in der Seele wird den Menschen restlos all dessen

berauben, was nicht Gott ist. Gibt der Mensch alles Individuelle und «Seiende» auf, gewinnt er durch Negation seine wahre Positivität.²⁸ Aber entgegengesetzt zum traditionellen Aufstiegsschema zeigt Tauler, daß die Via purgativa kein Ende findet, selbst auf der Via illuminativa und Via unitiva muß der Mensch im Abgrund des Nichtwissens sein Nichts Gott entgegentragen.²⁹ Bei Tauler «gibt es keinen mystischen Reigen, von himmlischer Musik und Tanz ist nie die Rede, nicht einmal ein Gesang der Hoffnung wird angestimmt»³⁰. Die Erfahrung des Mißtröstes und der «Verlassenheit»³¹, weil «Jesus weggegangen ist»³², kann sogar ein Leben lang dauern³³. Der Mensch muß die «Arbeit der Nacht» erleiden und alles vergebliche Tun aufgeben, indem er sich seinem wahren Grund zuwendet. Dann wird alles geschaffene Licht erlöschen und das göttliche anfangen zu strahlen. Mit dieser Auslegung gibt Tauler eine erste Antwort auf unsere Frage: Wird der Einzelne schon am Beginn seines Berufungsweges in die Erfahrung der Gottes-Nacht geführt, handelt es sich dabei um eine grundlegende Glaubenserfahrung, denn Gott ist immer größer als alles, was von ihm zur Stunde der Berufung erkannt und erfahren wird. Deshalb muß der Mensch alle eigenen Maßstäbe und Erkenntnisse des Glaubens aufgeben in die bedingungslose Bereitschaft zur Nicht-Erfahrung hinein.

b) Solidarität im Glauben

Weiterhin kann die Erfahrung der Gottes-Nacht, wie sie sich im Augenblick der Berufung eines Menschen darstellt, auf dem Hintergrund einer Grunderfahrung unserer Zeit gesehen und gedeutet werden: «Im Schmerz über seine Abwesenheit erfährt unser Jahrhundert Gott tiefer als in den Bildern, die frühere Jahrhunderte von seiner Anwesenheit malen konnten»³⁴. Warum sollte der, der den Weg der Berufung antritt, vor aller Not im Glauben unserer Zeit gefeit sein?

Es gibt eine Leere, die von Gott entfernt; hier verzweifelt der Mensch an Gott und kann nicht mehr an seine gütige und treue Gegenwart glauben. Ganz anders die Leere und Nacht, die der Mensch in einer inneren Stille und Gelassenheit schweigend annimmt. Dann wird in der Passion des Glaubenden die Passion Jesu für uns heute erfäßbar und verstehbar, denn das innere Schweigen im Glauben verweist auf das Schweigen Jesu in der Passion. Wer zur Stunde der Berufung in die Finsternis, die Trostlosigkeit und Verlassenheit geführt wird, erleidet, was Christus in einer viel tieferen Weise erfahren und durchlitten hat. Der Blick auf seinen Leidensweg läßt Glaubende schon zur Stunde ihrer Berufung eine Freiheit, Einfachheit und Liebe zu Gott gewinnen, die nicht das Geschenk eines errungenen (geistlichen) Fortschritts ist, sondern selber schon Geschenk der Berufungsgnade.

Wer den Weg der Nachfolge geht, will nicht nur sich, sondern auch die anderen zu Gott tragen³⁵; es verlangt ihn weniger nach einer wonnevollen «unio» als nach dem entbehrungsreichen Weg der «resignatio ad infernum»³⁶. Wie Paulus eher verdammt sein möchte, als von seinen Brüdern getrennt zu sein³⁷, begeben sich solche Menschen «alle Tage in jenen göttlichen Abgrund und ziehen alle die Ihren mit sich, die ihnen besonders anbefohlen sind; diese dürfen nicht glauben, sie seien von jenen vergessen, gewiß nicht, sie treten alle mit ihnen ein, in einem Augenblick, ohne bildhafte Vorstellungen und im Namen der gesamten Christenheit [...] Das sind so recht die Säulen, auf denen die Christenheit steht; hielten uns diese Säulen nicht, besäßen wir sie nicht, es könnte uns gar übel ergehen, das sollt ihr wissen»³⁸.

Die vorgestellten Beispiele aus der Glaubensgeschichte zeigen, wie die Nacht-Erfahrung schon am Beginn des Berufungsweges durch Bereitschaft zur Teilnahme am Erlösungsgeschehen Christi in die *Solidarität* mit den anderen, nicht zuletzt den Nicht-Glaubenden führt. Auch im Leben Jesu zeigt sich der Sinn seines Heilswerkes primär in der Sendung und Solidarität: Sein Kampf mit den «Mächten und Gewalten» geschieht um der Erlösung der Welt willen, also «für die vielen». Nicht anders verhält es sich im Leben der Maria von der Menschwerdung, der Kleinen Thérèse, der Mutter Teresa von Kalkutta wie auch beim Starez Siluan: Sie beantworten die Erfahrung der Gottesferne mit einer zunehmenden Bereitschaft zum Dienen. Die Erfahrung des dunklen Gottes prägt sich in ihrem Leben so aus, daß sie ihre Sendung zu den Mitmenschen erkennen.³⁹ Denn nicht eine geistliche Erfahrung als solche, sondern die Bereitschaft zum Dienst und zur Sendung ist das letztentscheidende Kriterium, an dem die Echtheit des Glaubens zu messen ist: «Wo christlich Bereitschaft zum obersten Wert aufrückt, muß Erfahrung an eine tiefer liegende Stelle ausweichen: der ganze *Stellenwert* von Mystik wird dadurch verändert.»⁴⁰

c) *Jenseits aller Systematisierung*

Die angeführten Beispiele einer bleibenden Glaubensverdunklung, die mit dem Anfang des Berufungsweges einsetzt, zeigen, daß sich die Erfahrung der «Dunklen Nacht» keiner bestimmten Etappe im geistlichen Leben zuordnen läßt. Juan de la Cruz (1542–1591) stellt in seinen Hauptwerken⁴¹ auf je andere Weise die einzelnen Dimensionen und Stationen des christlichen Glaubensweges heraus, fern von jeder vorschnellen Psychologisierung. Juan geht es auch um keine Systematisierung: er betont zwar, daß der von ihm beschriebene mystische Weg für jeden Christen gilt, aber in der konkreten Beschreibung zeigt er, daß Gott jeden auf verschiedene Weise durch das Dunkel der Nacht führt.⁴² Die daraus resultierende Vielfalt der Wege,

die sich kaum in ein allgemeines Schema einordnen läßt, bringt Juan dazu, in seiner Darstellung der einzelnen Etappen des geistlichen Weges⁴³ mal von drei⁴⁴, fünf⁴⁵, sieben⁴⁶ und sogar zehn Stufen⁴⁷ der Dunklen Nacht zu sprechen. Der Lebensweg im Glauben läßt sich insofern nur schwer systematisch erfassen, als Gottes Licht alle menschlichen Vorstellungen und konkreten Erwartungen übersteigt und nicht auf einem einzigen Erfahrungsweg des Glaubens empfangen wird. Wer zu Gott gelangen möchte, muß im Nichtwissen und Nichthandeln⁴⁸ «Gott jenes noetische und existentielle Übergewicht in sich verschaffen, das er ontisch immer schon hat»⁴⁹.

d) Zumutung im Glauben

Die Dunkelheit, die sich bei den angeführten Glaubenszeugnissen auf den Menschen legt, ist so radikal, daß keine «künstlichen Lichter» sie verkürzen oder gar erhellen können, vielmehr muß sie ausgehalten werden, selbst wenn der einzelne darüber in eine tiefe Depression zu geraten droht.⁵⁰ Durchbohrt von Schmerzen, Zweifeln und Befürchtungen, die kein Ende zu nehmen scheinen, gerät er in die Dunkle Nacht des Geistes, und es will ihm scheinen, daß er, wie Starez Siluan es am heftigsten erfahren hat, «wirklich als Lebender zu der Hölle hinabsteigt»⁵¹.

Juan de la Cruz prägt hier eine wichtige Unterscheidung, die für die theologische Ausdeutung der angeführten Glaubenserfahrungen entscheidend ist: «In geisthaftem Sinne besteht ein Unterschied zwischen «im Dunklen sein» und «in Finsternis sein». Demnach heißt «in Finsternis sein» verblendet, in Sünde sein. Im Dunkeln kann man jedoch ohne Sünde sein»⁵². Während die Finsternis aus der Unwissenheit kommt, erklärt sich das «Dunkel» aus der überhellen Erkenntnis, die aber für den Verstand dunkel ist.⁵³ Ein Vorankommen auf dem Weg durch das «Dunkel» gibt es nur, wenn an die Stelle des Wissens die *theologischen Tugenden* treten. Die Erfahrung des Dunkels reinigt und heilt den Menschen von allem Eigen-nützigem und führt ihn auf den Weg der Liebe. Sie ist das einzige, woran sich der Mensch auf seinem weiteren Berufungsweg halten kann: Nicht mehr durch eine Erleuchtung des Verstandes noch bei einem (geistlichen) Begleiter sind Trost und Befriedigung zu erwarten, sondern einzig in der sehnsüchtigen Liebe zu Gott.

Juan gibt eine weitere Erklärung mit einem Bild aus dem Lebensalltag: «Wenn ein Wanderer in neues, unbekanntes Land gelangen möchte, von dem er keine Erfahrung hat, dann geht er auf neuen, unbekannten und noch nicht erprobten Wegen und läßt sich unterwegs nicht von seinen früher gesammelten Kenntnissen führen, sondern in Zweifeln und auf die Aussagen anderer hin. Dabei ist klar, daß er nicht in neues Land gelangen

und noch mehr wissen kann, als er vorher wußte, wenn er sich nicht auf neue, noch unbekannte Wege begibt und die bekannten verläßt.»⁵⁴ In gleicher Weise erscheinen dem Menschen im Augenblick seiner Berufung die neuen Wege des Glaubens als unheimlich dunkel und gefährlich, eben weil sie ungewohnt und unbekannt sind; doch dies ist nur ein Zeichen dafür, daß er wirklich aufgebrochen ist und sich auf einen neuen, nun aber von Gott gewählten Weg begeben hat.

Die innere «Notwendigkeit» dieser Erfahrung am Beginn des Berufungsweges ist grundsätzlicher, nämlich theologischer Art. Sie ergibt sich aus dem Wesen der «Nacht des Glaubens»: Der Glaube ist selber so, daß er die Nacht erzeugt. Wer also dem Ruf Gottes folgen will, ist bereit, den eigenen Maßstab des Erkennens und Urteilens aufzugeben: «Glaube ist der Zustand des Verlustes. Verlust nämlich der eigenen Maßstäblichkeit, weit über den Bilderverlust hinaus, Verlust seiner selbst, Umschlag des Ergreifens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den man selbst nicht mehr überbrückt.»⁵⁵ Insofern läßt sich sagen, daß die Erfahrung des Dunkels am Beginn eines Glaubensweges ein untrügliches Zeichen für die Echtheit der göttlichen Berufung sein kann. Führer auf dem weiteren Weg durch die Nacht ist fortan der Glaube. Es ist kein intellektueller Glaube, sondern der gelebte Glaube.⁵⁶ So findet der einzelne durch den Glauben allein in die Begegnung mit Gott, wie Balthasar bemerkt, und zwar als «Schau im Modus der Nichtschau, Schau eines Anwesenden im Modus der Abwesenheit oder der Verhüllung»⁵⁷. Diese Art der «Schau im Nichtschau-en» bestimmt den weiteren Berufungsweg.⁵⁸

e) *Christologische Angleichung*

Im dargelegten Sinn darf die Nicht-Erfahrung der «Dunklen Nacht» als keine rein asketische Reinigungsstufe mißverstanden werden, denn dann stünde die Reinigung der Seele allein im Vordergrund; ihre eigentliche Bedeutung liegt aber, wie bei den angeführten Glaubenszeugen deutlich wird, im Eintreten in das Erlösungsgeschehen Jesu Christi. Die Dunkle Nacht gilt primär der Mitwirkung und nur sekundär der Läuterung der Seele.

Die beschriebene Erfahrung der Nicht-Erfahrung im Glauben trägt das Antlitz Christi und seiner Gottverlassenheit. Was Glaubende am Beginn ihres Berufungsweges als Gottes-Nacht erfahren, führt in die tiefste Angleichung an den Weg Jesu, der die Mitte der «Nacht» ist. Zur Stunde der Kreuzigung verhüllt sich Gott im Dunkel der Nacht und schweigt⁵⁹, damit sein WORT, das ein für allemal in seinem Sohn ausgesagt ist, in allem gehört wird. So kann der Mensch durch die Erfahrung der Dunklen Nacht von Gott überformt werden, bis hin zur Unkenntlichkeit: Am Kreuz ist

Gott nicht mehr vom Tod unterschieden, dennoch wird Christi «Tod» am Kreuz «eine sehr tiefe Erkenntnis der Gottheit»⁶⁰. Die Erfahrung der dunklen Nacht, die schon zur Stunde der Berufung anheben kann, erweist sich im Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn letztlich als eine authentische «Erkenntnis» Gottes.⁶¹

Wer Gott sehen will, muß sterben. Diese Aussage wurde oft mißverstanden und unter rein asketischem Aspekt betrachtet. Aber sie meint keine Selbstvernichtung. Wer den Verlust aller Süßigkeit in Gott und die «Entblößung» durchleidet, begegnet in seinem eigenen Leiden dem Gekreuzigten, der ihn lehrt, allem zu entsagen, was er besitzt. Die geistige Vereinigung der Seele mit Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, vollzieht sich «also nicht in geistlicher Lust und Freude und Empfindung, sondern im erlebten Kreuzestod, sinnlich und geistig»⁶². Am Ende dieses Prozesses steht der in Christus Erlöste, der jedoch kein verklärter, mit Offenbarungen und Visionen ausgezeichnete Mensch ist, sondern an seinem Leib die Wundmale Christi trägt.⁶³ Erfahren im Glauben ist ein Widerfahren, und christliche Praxis bedeutet nicht allein Handeln, sondern auch «Leiden»: «Nicht das Selbstverständliche, sondern «das Ärgernis» der widerspenstigen Wirklichkeit wird zum Interpretationsprinzip der Wirklichkeit.»⁶⁴ Solches wirkt «kritisch» in einer Gesellschaft und Kirche, die «apathisch» lebt, mit immer dezidierter vorgebrachtem Trauer- und Melancholieverbot.

Thérèse von Lisieux fügt noch einen weiteren Aspekt hinzu, wenn sie darauf hinweist, daß auf dem Weg der Berufung einzig der Einklang mit dem Willen Gottes zählt. Die Erkenntnis des göttlichen Willens ist, so Thérèse, für jeden identisch mit seiner Sendung, die Gott ihm gibt; wobei die empfangene Sendung wiederum eins ist mit der vom einzelnen zu verwirklichenden Heiligkeit⁶⁵, selbst wenn sie in die Erfahrung des Nichtkönnens führt, die wohl zu den bittersten Erfahrungen eines Berufungsweges gehört.

f) Aufstieg im Abstieg

Die angeführten Beispiele einer Erfahrung der Gottes-Nacht, die mit dem Beginn eines Berufungsweges gegeben sein kann, zeigen, daß der Glaubensweg des Christen jenseits eines (voraus-)berechenbaren Systems von Stufen oder Etappen der Reinigung verläuft, geht es doch um die Gestaltung des Glaubenden mit dem Schicksal Christi. Im Läuterungsprozeß des Glaubens werden die einzelnen Krisen zu Stationen der Hineinnahme in das Leben Jesu. Nur so wird das Ärgernis des Kreuzes nicht vorschnell asketisch verkürzt und erhält die Krise der Nacht ihren eigentlichen theologischen und christologischen Gehalt.

Die Grundgestalt des Glaubensweges als Angleichung an Christus berechtigt zu der Frage, ob im Christentum gegenüber der Aufstiegsmystik nicht eher von einer *Mystik des Abstiegs* gesprochen werden muß. Die bejahende Antwort hierauf findet sich in der Glaubensgeschichte der Neuzeit, wo viele Christen gerade am Ende ihres «Aufstiegsweges» zu Gott die bleibende und nicht mehr sich aufhebende Ferne Gottes durchlitten haben.⁶⁶ Maria von der Menschwerdung, die Kleine Thérèse, Simone Weil, Marie Noël, Reinhold Schneider u.a.m.: Für sie alle verläuft der mystische Erfahrungsweg von der Erhebung zur Erniedrigung und vom Aufstieg zum Abstieg, nämlich in die konkrete irdische Existenzform des Herrn.

Wer Christus nachfolgt, dem wird keine unmittelbare Gotteserfahrung oder (erfahrbare und gespürte) Einigung mit Gott verheißen, wohl aber die mystisch-sakramentale Gleichgestaltung in der Schicksalsgemeinschaft mit dem leidenden Christus: «mitgekreuzigt, mitbegraben, mitauferstanden». Die Erfahrung der Gleichgestaltung mit Christus, die der Apostel im Gefängnis und der Jünger auf dem Weg in das Martyrium macht, findet sich beim Mystiker als «*mors mystica*» wieder.⁶⁷ Wer geistlich mit Christus gestorben ist, wird zugleich bereit sein, auch real mit ihm zu sterben: «Versteht man das geistliche Mit-Christus-Sterben nicht als Ersatz für das reale Mit-Christus-Sterben, dann ist Mystik keine Entfremdung von der Tat, sondern eine Vorbereitung für die öffentliche Nachfolge. [...] Bei Thérèse von Lisieux geht es um mystische und leibhaftig erlittene *compassio Christi*. Ihre Sterbeerfahrung in der Abwesenheit Gottes verbindet Christumystik, Martyrium und Alltäglichkeit. Die Glaubenden sind nicht nur passive Empfänger der Früchte der Passion Christi. Sie werden des Mitleidens mit Christus gewürdigt und dadurch selbst mit ihm im Reich Gottes fruchtbar, wie Joh 12,24f. vom Sterben des Weizenkorns verheißt.»⁶⁸

Am Karsamstag gehört der Menschgewordene zu den «Kraftlosen»; er bekämpft die «Kräfte der Hölle» nicht mehr aktiv, sondern erleidet die Schwachheit bis zur letzten Erfahrung der Verlassenheit. Krankheit, Leid, Schmerz, Not, Verlassenheit sind «Scheol» – zwar partiell, aber doch real als Teilhabe am Schicksal Christi, der am Kreuz in der Erfahrung von Nacht und Verlassenheit auf tiefste Weise mit dem Schicksal des Menschen eins wurde.⁶⁹

Noch ein weiteres hängt aufs engste mit der eben erwähnten Gleichgestaltung mit Christus zusammen. Meist wurde diese in der geistlichen Tradition rein moralisch und asketisch gedeutet, obwohl sie mystisch-sakramentalen Ursprungs ist. In der Patristik wird das Wort «mystisch» mit Bezug zum objektiven Christumysterium gebraucht, da die sakramentale Teilnahme an diesem Mysterium⁷⁰ (in Taufe und Eucharistie) auf das Vorrangige der Erlösungstat Christi weist. Deshalb wäre es eine unerläßliche Aufgabe, die Erfahrungen mit dem Dunkel Gottes auch im Rahmen der

Sakramententheologie zu bedenken, um deutlich zu machen, wie die subjektive (Krisen-)Erfahrung und die existentielle Gleichgestaltung mit Christus ihre tiefere Bedeutung aus dem objektiven Mysterium und der Teilhabe an ihm erhalten.

Wird die Erfahrung des dunklen Gottes nicht bloß einer Phase des Reinigungsweges zu Gott zugeordnet und damit verflacht ausgedeutet, sondern in ihrem theologischen, speziell christologischen und ekklesiologischen Kontext gesehen, gehört sie nicht in den Bereich der «Abtötung» und der Askese, vielmehr geht es in ihr wirklich um eine christliche «*Thanatologie*». ⁷¹ Nur so ist es zu verstehen, daß der Apostel Paulus – aller Aszetik und ihrem äußeren Systemzwang zum Trotz – «Einzelanweisungen einer Entsorgungsstrategie weitgehend für überflüssig hält (Kol 2,16-23): «Ihr seid ja gestorben, euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen» (Kol 3,3)» ⁷². Die christologische Rückbindung der Erfahrung des dunklen Gottes ruht auf dem unauflöslichen und unüberholbaren Grundgesetz des christlichen Glaubens, das der Philosoph Josef Pieper ⁷³ mit einem unveröffentlichten Wort von Konrad Weiß formuliert, nämlich «daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist».

3. Ertrag

Das leidvollste Widerfahrnis auf dem Lebensweg des Menschen im Glauben ist das der Gottesferne und Gottverlassenheit. Die Spannung von Erfahrung und Nicht-Erfahrung erklärt sich aus dem «Gegenstand» der Erfahrung: Obwohl Gott dem Menschen so «ähnlich» wurde, daß dieser ihn «mit Händen greifen kann», bleibt er ihm doch so «unähnlich», daß er über jede Erfahrung erhaben ist. Bei aller Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es eine noch größere Ähnlichkeit ⁷⁴, wie Jüngel sagt: «Die Differenz von Gott und Mensch, die das Wesen des christlichen Glaubens konstituiert, ist nicht die Differenz einer immer noch größeren Unähnlichkeit, sondern vielmehr umgekehrt, die Differenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch». ⁷⁵ Jede christliche Erfahrung mit Gott, selbst die seiner Verborgenheit, endet bei keiner Verneinung, da alles Sprechen über Gott auf der Inkarnation beruht, also auf einem positiven und geschichtlichen Faktum. ⁷⁶ Dies hat seine Bedeutung für die Krisenerfahrung des Glaubensweges, wie Johannes Tauler sie beschreibt: Die «Ähnlichkeit» zu Gott kann in der «Arbeit der Nacht» zur neuen «Unähnlichkeit» werden, aber nicht aufgrund einer neuen, größeren Distanz zwischen Gott und Mensch, sondern um Raum zu schaffen für eine noch größere Nähe und «Ähnlichkeit» mit Gott. Dieser Ähnlichkeit hat Gott sein ihm eigenes Prägema gegeben, nämlich die Erniedrigung und das Kreuz, welche Garant dafür sind, daß

Gott selbst im Widerspruch sich entspricht.⁷⁷ Wer Gottes «Ähnlichkeit» erfährt, sieht sich hineingenommen in die Gott eigene «Unähnlichkeit» von Menschwerdung und Kreuz, von «Identität in der Entäußerung». Auf dieser Linie zeigen alle vorgestellten Zeugen – wenn auch auf unterschiedliche Weise –, daß sie durch die leidvollen Erfahrungen des dunklen Gottes auf dem Weg der Nachfolge gleichzeitig in die zunehmende «Verähnlichung» mit dem Menschgewordenen geführt wurden, der ihnen in der Erfahrung der Gottes-Nacht schon zu Beginn ihres Leben in der Nachfolge Anteil gibt an der ihm eigenen «Unähnlichkeit».

ANMERKUNGEN

¹ Marie de l'Incarnation wurde von Henri Bremond als die größte französische Mystikerin bezeichnet, doch sie ist als solche im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Nach dem Tod ihres Ehegatten, dem sie einen Sohn geboren hatte, arbeitete sie zunächst im Geschäft ihres Schwagers, trat dann in das Ursulinenkloster von Tours ein und ließ ihren 12jährigen Sohn zurück. Zunächst hatte sie das Amt der Novizenmeisterin inne, bis sie schließlich 1639 nach Quebec in Kanada aufbrach, wo sie 33 Jahre eine schwierige Missionsarbeit auf sich nahm. Wie bei vielen anderen Heiligen und Mystikern war ihr geistliches Leben verbunden mit einer außerordentlich fruchtbaren sozialen Tätigkeit. Ihr (Priester gewordener) Sohn Claude Martin verfaßte 1654 ihren Lebensbericht, der jedoch erst spät erscheinen sollte wegen der Schwierigkeiten, die das handgeschriebene Manuskript bot. Eine ältere deutsche Übersetzung dieses Lebensberichts liegt vor in: Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir. Luzern 1961; auf diesen Text beziehen sich die folgenden Zitate. – Als Auswahl erschien: Marie de l'Incarnation, Der Lebensbericht. Übersetzt von J. Schmidt u. M. Moamai (Christliche Meister, Bd. 28), Einsiedeln 1986. – Eine französische Werkausgabe in vier Bänden: Marie de l'Incarnation. Ecrits Spirituels et Historiques, Paris 1929.

² Am Beginn ihres Weges konnte Maria von der Menschwerdung sagen: «Ich kam mir ziemlich vollkommen vor» (Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir, 41).

³ Nach dem Klostereintritt tat sich vor ihr ein tiefer Abgrund auf: «Ich sah mich aus dem Paradies in ein Fegefeuer geworfen. [...] Während ich auf die höchste aller Gnaden wartete, sah ich mich plötzlich in einen Abgrund versinken» (ebd., 93). Im Noviziat attackierte sie dieser Zustand noch mehr (ebd., 163).

⁴ Ebd., 223.

⁵ Gefolgt war diese Erfahrung, wie es nicht zu verwundern ist, von der Auflehnung der Leiden-schaften.

⁶ Ebd., 254.

⁷ Histoire d'une âme. Ecrits par elle-même, Lisieux o. J. (1924). Manuscrits autobiographiques. Paris 1972. – Novissima verba. Derniers entretiens de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Lisieux 1926 [zit. als «N»], in: Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face. Derniers entretiens, Bd. II. Paris 1972. – Derniers entretiens avec ses soeurs, t.I-II. Paris 1971-1972 [zit. als «D I-II»]. – Lettres de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ed. A. Combes, Lisieux 1948 [zit. als «L»]. – Correspondance générale, vol. I: 1877-1890; vol.II: 1890-1897. Paris 1972-1974 [zit. als «C»]. – Die Geschichte einer Seele. Trier 1953. – Selbstbiographie. Authentischer Text, nach der von P. François de Sainte-Marie OCD besorgten und kommentierten Auflage, ins Deutsche übertr. v. O. Iserland u. C. Capol (= Lectio Spiritualis I), Einsiedeln 1958 (= 1974). – Briefe. Deutsche authentische Ausgabe. Übersetzt v. I. Kretz, Leutesdorf/Rh. 1976. – Die letzten Worte der Theresia Martin.

Aufgezeichnet von Mutter Agnes von Jesus; übersetzt v. J.J. Zimmer, Trier ²1963. – Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche der Heiligen. Deutsche authentische Ausgabe. Leutesdorf/Rh. 1976 [zit. als «Ich gehe»]. – Geschichte einer Familie. Die Eltern der Theresia Martin. Nach der «Histoire d'un famille» von J. Piat, Trier 1954. – Zélie Martin, Briefe der Mutter der heiligen Theresie von Lisieux. Übersetzt v. M.-P. Desaing, Trier 1972. Céline Martin, Meine Schwester Theresie. Übersetzt v. M. Schmitz, Wien-München 1961.

⁸ SS 120.

⁹ SS 139.

¹⁰ SS 109f.

¹¹ SS 167.

¹² Brief Nr. 112 vom 1. September 1890 (an Mutter Agnès de Jésus: Br 148; C 563). Auf das Bild vom «unterirdischen Gewölbe» kommt Thérèse erstmals am Donnerstag, den 4. September 1890 oder spätestens am Freitag, den 5. September zu sprechen.

¹³ SS 168.

¹⁴ «Wenn ich das Glück des Himmels, den ewigen Besitz Gottes besinge, so empfinde ich dabei keinerlei Freude, denn ich besinge einfach, was ich glauben will. Manchmal freilich erhellt ein ganz kleiner Sonnenstrahl meine Finsternis, dann hört die Prüfung für einen Augenblick auf, aber nachträglich läßt die Erinnerung an diesen Lichtstrahl, statt mir Freude zu bereiten, meine Finsternis nur noch dichter werden [Gott] hat mir diese Prüfung erst geschickt, als ich die Kraft besaß, sie auszuhalten; früher, glaube ich, hätte sie mich wohl zutiefst entmutigt. Jetzt nimmt sie alles hinweg, was meinem Verlangen nach dem Himmel noch an natürlicher Befriedigung anhaften könnte» (SS 223).

¹⁵ «Seitdem Gott zugelassen hat, daß ich Anfechtungen gegen den Glauben erdulde, hat er in meinem Herzen den Geist des Glaubens sehr vermehrt» (SS 229).

¹⁶ «Das Wort: «Selbst wenn der liebe Gott mich töten würde, würde ich dennoch auf Ihn vertrauen», hat mich seit meiner Kindheit entzückt. Es hat aber lange gedauert, bis ich diese Stufe völliger Hingabe erreicht hatte. Jetzt aber bin ich dort angelangt! Der liebe Gott hat mich in Seine Arme genommen und mich dort hingestellt!» (N 7. Juli 1897; in: Ich gehe, 83).

¹⁷ J.-F. Six, Theresia von Lisieux. Ihr Leben, wie es wirklich war. Übersetzt von E. Darlap, Freiburg-Basel-Wien 1976, 158.

¹⁸ H. U. von Balthasar, Schwestern im Geist. Theresie von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Einsiedeln 1970, 266.

¹⁹ Siehe hierzu R. Allegri, Mutter Teresa. Ein Lebensbild, München-Zürich-Wien 2003, 56-76; J. Neuner, Mutter Teresas Charisma, in: GuL 74 (2001) 336-348; B. Kolodiejchuk, Komm, sei du mein Licht! Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta. Übers. von K. Krips-Schmidt, München 2007; L.-M. Maasburg, Zeugnis tiefer Christusliebe, in: Deutsche Tagespost vom 15. September 2007, 5 (er spricht bei Mutter Teresas Erfahrung der Dunklen Nacht von einer «Berufung in der Berufung» und zitiert ihre Worte: «Wenn ich jemals eine Heilige werde – dann ganz gewiß eine «Heilige der Dunkelheit». Ich werde fortwährend im Himmel fehlen – um für jene ein Licht zu entzünden, die auf Erden in Dunkelheit leben.»).

²⁰ Lossky schreibt hierzu: «Il est curieux noter que la «nuit mystique» est étrangère à la spiritualité de l'Eglise orthodoxe. Les états semblables à ceux qui reçoivent cette appellation en Occident portent chez les maîtres de spiritualité orientale le nom d'«acedia» et sont envisagés comme un péché ou une tentation contre laquelle il faut lutter, en veillant constamment pour garder la lumière qui luit dans les ténèbres. L'«acedia» – ennui, tristesse qui aboutit au désespoir – est le péché par excellence (commencement de la mort éternelle)» (V. Lossky, A l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris 1967, 54, Anm. 36). I. Hausherr macht mit V. Lossky darauf aufmerksam, daß im Osten die Akedia-Erfahrung jenen Ort einnimmt, den im Westen die «Nacht des Geistes» innehat (vgl. I. Hausherr, Les Leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le pontique, Paris 1960, 19).

²¹ Die Zustände und Erfahrungen der Trockenheit und der Dunklen Nacht haben in der Spiritualität der Ostkirche nicht den gleichen Sinn wie im Abendland: «Die Trockenheit ist ein Krankheitszustand, der nicht längere Zeit andauern darf; sie wurde von den asketischen und mystischen Schriftstellern der orthodoxen Tradition niemals als notwendige und normale Etappe auf dem

Weg der Einigung betrachtet, sondern eher als ein häufiger, aber immer gefährlicher Unfall auf diesem Weg» (V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz-Wien-Köln 1961, 287). – Vgl. auch die Erfahrungen des Dorotheus von Gaza (J. Pauli, *Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza*. St. Ottilien 1998, bes. 121ff.). Diese Differenz zwischen östlicher und westlicher Spiritualität ist in ihrer Bedeutung bisher selten bedacht worden.

²² Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos. Bd. 1: Sein Leben und seine Lehre. Hrsg. von Archimandrit Sophronius, Düsseldorf 1980, 25f.

²³ H.U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Freiburg/Br. 1969, 82.

²⁴ Vgl. M. Schneider, *Einführung in die Theologie*. Köln ²2003.

²⁵ «Deshalb erzählt die »Theologie der mystischen Erfahrung« immer nur von dem Weg, der Reise, der Ausfahrt zu jener unaussprechlichen, nicht mitteilbaren Gotteserfahrung» (J. Moltmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung – Angst – Mystik*, München 1979, 46).

²⁶ Vgl. M. Schneider, *Die Wende um 1200. Der neue Weg der abendländischen Theologie und Spiritualität*, Köln 1999.

²⁷ F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hrsg. von F. Vetter (= *Deutsche Texte des Mittelalters XI*), Berlin 1910 [zit. als »V«]. – *Sermons de Tauler*, Traduction faite sur les plus anciens manuscrits allemands par Huguely et Théry et Corin (= *Editions de la Vie Spirituelle*), 3 vol., Paris 1927–1935. – G. Hofmann, *Predigten*. Vollständige Ausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1961; *Predigten*, Bde. I und II. Vollständige Ausgabe. Übertr. v. G. Hofmann. Einführung v. A.M. Haas (= *Christliche Meister 2–3*), Einsiedeln 1979 [zit. als »H«].

²⁸ A.M. Haas, *Nim din selbes war*. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse (= *Dokimion 3*), Fribourg 1971, 73f. – Haas, dem »Meister« in der Darlegung unserer Thematik, verdanken diese Ausführungen – wie immer – sehr viel.

²⁹ V 325.

³⁰ L. Gnädinger, *Der Abgrund ruft dem Abgrund*. Taulers Predigt »Beati oculi« (V 45), in: A.M. Haas/H. Stirnimann (Hgg.), *Das »einig Ein«*. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Fribourg 1980, 167–207, hier 169.

³¹ V 91,321.

³² Das Wort: »Es ist gut für euch, daß ich weggehe« versteht Eckhart vor allem als Ausräumen der sinnlichen Bilder aus dem Seelengrund; Tauler dagegen gibt dem Schriftwort eine andere Bedeutung (H 108.166.286.465).

³³ H 246.

³⁴ A.M.K. Müller (*Die präparierte Zeit*), zit. nach E. Ott, *Die dunkle Nacht der Seele – Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut*, Elztal-Dallau 1981, 133.

³⁵ Vgl. V 24,3f.; 102,9ff.; 153,23ff.; 169,28ff.; 304,32ff.

³⁶ Vgl. zur »resignatio ad infernum«: A.M. Haas, *Sermo mysticus*. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik (= *Dokimion 4*), Fribourg 1979, 110ff.; H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*. Einsiedeln 1969; M. Bauer, *Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum XVI. Jahrhundert*. Diss., Göttingen 1948; A.M. Haas, *Descensus ad Inferos*. Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante, in: ders., *Geistliches Mittelalter* (= *Dokimion 8*), Fribourg 1984, 40–56, bes. 40 (Lit.); J. Kroll, *Gott und Hölle*. Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig-Berlin 1932 (Darmstadt 1963); L. Lochet, *Jésus descendu aux enfers*. Paris 1979; W. Maas, *Gott und Hölle*. Studien zum Descensus Christi, Einsiedeln 1979; H. Quillet, *Descente de Jésus en enfer*, in: *DThC 4/1* (1911), 565–619; H.-J. Vogels, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten*, Freiburg/Br. 1976.

³⁷ V 433,6–10.

³⁸ H 581 (V 406,38 – 407,8).

³⁹ R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung*, in: *IKaZ 5* (1976) 481–496, hier 495f.: »Die Erfahrung, die uns der christliche Glaube vorschlägt, besteht darin, das zu werden, was erfahrbar ist. Nicht um uns in der Beschauung unseres eigenen Bildes zu ertränken, sondern um dem Nächsten

das göttliche Antlitz des Dienstes in der selbstlosen Liebe darzubieten. Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gotteserfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt.«

⁴⁰ H.U. von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: W. Beierwaltes/H.U.v. Balthasar/A.M. Haas, Grundfragen der Mystik (= Kriterien 33), Einsiedeln 1963, 37-71, hier 65.

⁴¹ Juan de la Cruz, Obras Completas. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia (= BAC), Madrid ¹¹1982 [Aufstieg: «S»; Nacht: «N»; Gesang: «C A-B»; Flamme: «L»; Briefe: «Ca»]. – Des heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke, 5 Bde., Neue deutsche Ausgabe hrsg. v. P. Aloysius ab I. Conc. und P. Ambrosius a S. Theresia, München 1924ff. (1952). – Johannes vom Kreuz, Empor den Karmelberg. Übertr. v. O. Schneider, Einsiedeln ³1984 [zit. als «A»]. – Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht und die Gedichte. Übertr. v. I. Behn, Einsiedeln 1961 [zit. als «DN»]. – Johannes vom Kreuz, Das Lied der Liebe. Übertr. v. I. Behn, Einsiedeln ³1984 [zit. als «G»]. – Johannes vom Kreuz, Die lebendige Flamme. Die Briefe und Die kleinen Schriften. Übertr. v. I. Behn., Einsiedeln 1981 [= zit. als «F»].

⁴² 2 S 17,4; 5,10.11.

⁴³ 2 S 17.

⁴⁴ 1 S 5,7.

⁴⁵ C B 24,2.

⁴⁶ 2 S 11,9.10.

⁴⁷ 2 N 18-19.

⁴⁸ 2 S 8,5.

⁴⁹ H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Bd.II/2, Einsiedeln 1962, 465-531, hier 489; vgl. C B 38,4.

⁵⁰ Juan sagt über die läuternde Trockenheit: «Es kann sich diese Läuterungsweise mitunter auch die Melancholie und andere Gemütsverstimnungen zunutze machen; auch so wirkt sie reinigend auf den Trieb, der jeder Lust beraubt wird und nur zu Gott hinstrebt. Liegt aber nichts vor als bare Gemütsverstimnung, dann wird die ganze Natur des Betroffenen von Unlustgefühlen verwüstet, ohne den Drang der läuternden Trockenheit, für Gott zu wirken» (DN 94: 1 N 9,3). Auf dem Weg durch die Dunkle Nacht kann auch Melancholie geheilt werden (vgl. N I 4,3). Die Dunklen Nächte sind nicht identisch mit seelischer Erkrankung, vielmehr vergleicht Juan die passiven Nächte einem Heilverfahren (E. Krakau, Johannes vom Kreuz als Seelenführer, in: Christliche Innerlichkeit 13/5 [1978] 224ff.). Es stellt sich die Frage, wie die Nacht als eine Zeit des «Übergangs» (paso) zu unterscheiden ist von andauernden Depressionen oder pathologischen Erschöpfungen. Das Unterscheidungskriterium liegt im Drängen, das in der Nacht den Weg suchen läßt, auch wo es «keinen Weg gibt»; wenn es sich aber nur um eine Gemütsverstimmung handelt, bleibt der Mensch «ohne den Drang» (F. Urbina, Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken, Salzburg 1986, 101). Letztlich lassen sich die Grenzen nicht immer genau ziehen: «Aber mitunter können auch Schwermut und andere Gemütsverstimnungen läuternd wirken; der Geist ist dann aber bereit und stark, auch wenn der sinnliche Teil schlaff und lustlos ist» (N I 9,3; vgl. C. Lapauw, Betrachtung-Meditation-Kontemplation, in: Christliche Innerlichkeit 13 [1978] 156). Juan unterläßt es nicht, der sich einstellenden «Traurigkeit» eine positive Seite zu geben, weil der Seele mit dieser Krankheit von oben ein Übermaß an Liebe und ein «Übermaß von Glut» (2 N 19,1: *exceso del calor*) zuteil wird. – Vgl. hierzu M. Schneider, Zumutungen des Glaubens. Eine theologische Einordnung der Erfahrungen von Akedia, Traurigkeit, Melancholie, Glaubensverdunklung und Schwermut, Köln 2005.

⁵¹ Juan führt viele Schriftstellen als Beweis für diese Erfahrungen an, z B. Klg 3,1-12 (DN 136: 2 N 7,2)).

⁵² F 104 (L 3,71).

⁵³ L 3,71.

⁵⁴ 2 N 16,8.

⁵⁵ H.-B. Gerl-Falkovitz, Der prüfende Gott. Über die «Nacht des Glaubens» bei Edith Stein und Simone Weil, in: St. Pauly (Hg.), Der ferne Gott in unserer Zeit. Stuttgart 1998, 122-134, hier 127.

⁵⁶ 2 S 16,15 u. ö. In 2 S 3,6 heißt es: «En lo cual claramente da a entender (David) que el alma ha de estar en tiniebla para tener luz para este camino»: Der Mensch muß sich allein durch einen dunklen Glauben führen lassen. Eine andere Deutung in 3 S 10,3, auch in C B 39,13.

⁵⁷ H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Bd.II/2, 504.

⁵⁸ Die mystische Vereinigung ist so grundlegend verschieden von der Vollendung der Seele im ewigen Leben, daß es auf dem von Juan dargestellten Krisis-Weg keine erreichbare Vergöttlichung, sondern nur Phasen eines fortwährenden Prozesses geben kann. Auch die menschliche Unvollkommenheit muß nicht zerstört oder hinter sich gelassen, sondern prozeßhaft in die Umwandlung eingearbeitet werden (vgl. J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz, in: Phil.Jb. 83 [1976] 266–292, hier 286).

⁵⁹ »Denn wer etwas Verborgenes finden will, muß ebenso verborgen durch das Verbergende vordringen; und wenn er es gefunden hat, dann ist er ebenso verborgen wie dieses« (C B 1,9). Gerade im Dunkel wird der Mensch der *Nähe* Gottes gewiß. Nur ein Gott, den es nicht gibt, kann fern sein, ein Gott der begreifbar ist: Die Ferne eines *solchen* Gottes gilt es auszuhalten. Nacht und Licht sind also in gleicher Weise Stätten der Begegnung mit Gott. Die Nacht des Glaubens erweist sich als die Kehrseite der Verborgenheit Gottes. Gott ist so verborgen, daß sich der Mensch ihm nur auf dem Weg durch die »Nacht« nähert.

⁶⁰ C B 7,1–5.

⁶¹ Weil Juan jede Schematisierung ablehnt, trifft ihn nicht die Kritik, die seinem »System« gelten soll. Von Balthasar stellt hier die Frage, ob Juan noch der Inkarnation gerecht werde, wenn er in seinen Schriften dazu auffordert, alle sinnlichen und geistigen Bilder zu übersteigen, selbst wenn sie von Gott stammen. Balthasars Kritik ist überzogen, da Juan die neuplatonischen Elemente seines Denkens christlich umgeformt hat; wenn überhaupt, darf einzig von einem »christlichen Platonismus« gesprochen werden. – Vgl. F. Urbina, Die dunkle Nacht, 121; W. Löser/G. Switek, Das geistliche Leben des Christen. Nachfolge Jesu in der Zeit der Kirche. Skriptum zu den Vorlesungen zur Theologie des geistlichen Lebens, Frankfurt/M. 1987, 71ff.

⁶² A 87 (2 S 7,8–11).

⁶³ Diesen Weg hat Bonaventura überzeugend dargestellt in seinen Ausführungen über das Lebensende des heiligen Franziskus, die auch in theologischer Hinsicht von großer Bedeutung sind. – Vgl. M. Schneider, »Christus ist unsere Logik!« Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Nachfolge bei Bonaventura, Köln 1999, bes. 35ff.

⁶⁴ E. Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg-Basel-Wien 1990, 53.

⁶⁵ Thérèse erinnert an die Worte von P. Pichon: »Erinnern Sie sich an jene Worte des Paters: »Die Märtyrer litten in Freuden, der König der Märtyrer aber mit Traurigkeit.«« (Brief Nr. 197 vom 17. September 1896 an Schwester Marie du Sacré Coeur [Br 303; L 340f.; C 895]): »Les martyrs ont souffert avec joie et le Roi des Martyrs a souffert avec tristesse.« Das Wort stammt vom 13.10.1887.

⁶⁶ Ausführlich dargelegt in: M. Schneider, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, in: G. Fuchs (Hg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Düsseldorf 1989, 126–178.

⁶⁷ Vgl. zum folgenden J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. München ³1976, 47ff.

⁶⁸ Vgl. J. Moltmann, Gotteserfahrungen, 62f.

⁶⁹ Ferner wird im Topos des Descensus deutlich, daß der christliche Glaube das »Problem des Bösen« nicht eigens durch eine bloß theoretische Antwort »lösen« will: Die Theodizee-Frage ist in diesem Sinn keine für den christlichen Nachfolgeweg typische Frage. Ausführlich dargelegt in: M. Schneider, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, 126–178.

⁷⁰ H. de Lubac, Corpus mysticum (1949), dt.: Einsiedeln 1969.

⁷¹ Vgl. A.M. Haas, Mors mystica, in: ders., Sermo mysticus, 392–480, hier 399f., unter Hinweis auf F. Wulf.

⁷² Ebd., 399.

⁷³ J. Pieper, Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen, München 1967, 123. – Vgl. hierzu M. Schneider, Konrad Weiß (1880–1940). Zum schöpferischen und geschichtstheologischen Ansatz im Werk des schwäbischen Dichters, Köln 2007.

⁷⁴ NR 174–176.

⁷⁵ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen 1977, 393.

⁷⁶ J. Sudbrack, Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen, in: *GuL* 50 (1977) 335-349, hier 342. – Die apophatische Sprache mit ihren Bildungen «ent-, nicht-, un-, ver- und -los» sind «mystische Bildungen kat'exochen» (G. Steer, Germanistische Scholastikforschung. Ein Bericht I-III, in: *PhTh* 48 [1973] 97). Das Ärgernis, das mit der Erfahrung des göttlichen Dunkels gegeben ist, kristallisiert sich in seiner sprachlichen Wiedergabe. Die Sprache des Glaubens kennt immer beides, «das sprachliche Unvermögen *und* die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft *und* die Sprachfreude, das Schweigen *und* die Überfülle machtvoller Beredsamkeit» (A.M. Haas, *Sermo mysticus*, 28, Anm. 23; vgl. ders., Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik, in: *Sermo mysticus*, 136-167; ders., Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in: W. Beierwaltes/H.U.v. Balthasar/A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, 73-104). Es gehört zum Unterscheidungsmerkmal christlicher Mystik, daß sie nicht ins Schweigen und Verstummen führt, sondern sich verpflichtet weiß, nach einer sprachlichen Form für den Bericht seiner Erfahrung zu suchen. So wird auch die Erfahrung des dunklen Gottes den Mystiker letztlich nicht ins Verstummen und Schweigen führen.

⁷⁷ E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: *EvTh*, Sonderheft (München 1974) 71-122, hier 117.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

«IM DUNKEL WOHL GEBORGEN»

Edith Steins mystische Theorie der «Kreuzeswissenschaft» (1942)

1. *Edith Stein als Interpretin von Mystik in der «Kreuzeswissenschaft»*

Der eigenartige Titel der letzten Arbeit Steins, bei deren Beendigung sie am 2. August 1942 verhaftet wird, bedarf der näheren Bestimmung: «Wenn wir von «Kreuzeswissenschaft» sprechen, so ist das nicht im üblichen Sinn von «Wissenschaft» zu verstehen: sie ist keine bloße Theorie. [...] Sie ist wohlerrkannte Wahrheit – eine Theologie des Kreuzes –, aber lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit: einem Samenkorn gleich wird sie in die Seele gesenkt, schlägt darin Wurzeln und wächst, gibt der Seele ein bestimmtes Gepräge und bestimmt sie in ihrem Tun und Lassen, so daß sie aus diesem Tun und Lassen hervorstrahlt und erkennbar wird. [...] Wird das Geheimnis vom Kreuz ihre «innere Form», dann wird sie zur «Kreuzeswissenschaft.»¹

Konzipiert ist die Arbeit im Auftrag der Karmeloberen zum 400. Geburtstag des Johannes vom Kreuz 1942. Sicher schrieb Stein schon seit 1941 daran, und die letzten Zeilen stammen vermutlich vom 2. August 1942, dem Tag ihrer Verhaftung. Der Schlußteil hat die Auferstehung und das Ende der «dunklen Nacht» zum Thema.² Rückblickend läßt sich sagen, daß gerade kraft dieses Endes Ernst und Anspruch des Gesagten tiefer unterstrichen sind – absichtslos von der Wirklichkeit eingeholt.

Zwei Einblicke in die *Kreuzeswissenschaft* seien im Folgenden eröffnet, die Grundlegendes zum Thema Mystik zu Tage holen.

a) Die Struktur des Daseins und das Leiden

Nach Johannes vom Kreuz führt Dasein mit innerer Notwendigkeit einen bestimmbaren Weg entlang. Die innere Notwendigkeit läßt sich genauer

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, 1989-93 Professorin für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten. Seit 1993 Professur für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden. Wissenschaftliche Beratung der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) in 25 Bänden beim Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2000-2010.

benennen: Es ist die Anziehungskraft, Formkraft Gottes selbst, die das Dasein in Bewegung setzt und eine Entwicklung vorantreibt. Dasein hat von vornherein ein Gefälle (oder einen Anstieg: die räumlichen Bilder sind hier unscharf) – jedenfalls eine Dynamik, die mit dem Antrieb Gottes zu tun hat.

Wird dieser Antrieb mit Wissen und Willen gesucht, ersehnt, in der Hingabe des Glaubens herausgefordert – so kümmerlich diese Hingabe, so vorläufig und ihrer selbst nicht sicher sie auch ist –, so scheinen Stationen eines Weges auf. Er verläuft nicht «irgendwie». Der Wandernde geht zwar tatsächlich allein; dennoch gibt es einen Austausch, eine Ergänzung der gewonnenen Erfahrungen aneinander: «Anleitungen» für später Kommende, die zumindest auf eine Wegstrecke und Zeit hin hilfreich sind (obwohl das Wiedererkennen eher formal bleiben muß). Eine solche «Anleitung» zeichnet Stein mit Hilfe ihres Ordensvaters nach – eine Gesetzmäßigkeit des inneren Lebens also, die Geduld und auch Trost vermittelt.

Denn in der Regel dieses Weges tritt etwas ein, das sich der Gläubige möglicherweise als Schuld zurechnet: das Phänomen der Nacht. Anfänglich liegt ja die Versuchung darin, sich ein Verdienst, eine besondere Erwählung zuzurechnen – kraft der spürbaren Nähe zu Gott: «Sie merken nicht, welche Unvollkommenheit darin liegt und wieviele Fehler sie bei ihren Tugendübungen begehen.»³

Gerade deswegen folgt der Wechsel: in die Nacht. Stein nennt drei Nächte, scheinbares Erlöschen des inneren Feuers, in Wirklichkeit endgültiges Aufgehen Gottes in der endlich unverschlossenen Seele. Und das Öffnen der Verschließung geschieht seltsam, unerwartet, ja scheinbar kontraproduktiv: durch die Nacht der Sinne, die Nacht des Geistes, die Nacht des Glaubens. Diese drei Nächte sind nicht gleich in Qualität, sie meinen sich vertiefende Dunkelheit.

Was Stein nun – Johannes vom Kreuz folgend – zur Sprache bringt, gehört zum ewig Mißverstandenen, auch bei gutem Willen in der Regel nur teilweise Eingesehenen des christlichen Weges – aufgrund der Tatsache mißverstanden, daß der Weg nur beim Betreten und in der Bitterkeit des Wanderns seine Lehre preisgibt. Neben dem Weg stehend erscheint er absurd, für den Gottesbezug sinnwidrig. So kommen lauter Herausforderungen zur Sprache, knapp und eher andeutend als detailreich ausgeführt. Im Grunde wird die Aventure der voraussagbaren Stationen beschrieben: Verlust der eigenen Seele und ihrer Bilder, auch der religiösen Bilder, ja gerade dieser! Verlust des Geistes, seiner so notwendigen Klärungen, und: Verlust Gottes. Womit das Christentum erst und eigentlich erreicht ist – nicht vorher, wo es sich mit einer Fülle überall vertrauter religiöser Heilszeichen mischt.

Stein skizziert im Grunde Unerhörtes, freilich mit dem Mut der Zweitbeschreibung. Denn der christliche Weg führt fort vom «normal» Religiösen.

Zuerst trocknet er es einfach aus (die Religionskritik des 19. Jahrhunderts, die das Christentum zu treffen glaubte, wird hier lange schon – erfahrungsmäßig! – vorweggenommen, ja gefordert; freilich nicht aus Sympathie zur Kritik, sondern aus leidvoller Nähe zur Wahrheit des Christlichen.)

Die «*reinigende Trockenheit* der dunklen Nacht»⁴ verliert nämlich als erstes den Geschmack. «Alle frommen Übungen erscheinen ihnen nun geschmacklos, ja widerwärtig. [...So] daß die Seele auch an den Geschöpfen keinen Geschmack findet, [...] während der sinnliche Teil aus Mangel an Genuß sich schlaff und kraftlos fühlt.»⁵ «Gründliche Heilung erfährt die geistliche Habsucht: wenn man an keinerlei Übungen mehr Geschmack findet, wird man sehr *mäßig*.»⁶

Und doch drückte der Geschmack etwas Kostbares aus: das Kostbare aller Schöpfung, ihre wundervolle Faszination, ihre geschaffene, also von Gott gewollte und nicht selten auf ihn durchsichtige Schönheit. Der Geschmack ehrt dies ja, indem er reagiert, anspringt, antwortet. Und Ehrung heißt durchaus nicht – weder bei Stein noch bei Johannes – Übermaß und schlechte Sinnlichkeit, die notwendig zurückgenommen werden müßte, vielmehr ist es die noble Sinnlichkeit, das schöne und selbstverständliche Antreffen Gottes in den heimatlichen Zeichen seiner Schöpfung, allgegenwärtig im Guten jedes All-Tags: «Sie werden vielmehr von Gott behandelt wie kleine Kinder von einer zärtlichen Mutter, die sie auf ihren Armen trägt und mit süßer Milch nährt: es wird ihnen bei allen geistlichen Übungen – bei Gebet, Betrachtung und Abtötungen – reichlich Freude und Trost zuteil.»⁷

Eben dies wird in der Wanderung des Lebens ausgetrocknet: die Sinne und mit ihnen die religiöse Sinnlichkeit, Grund und Heimat aller religiösen Anlage, des Schatzes an Innerlichkeit. Nochmals: nicht ausgetrocknet, weil es an sich schlecht wäre. Warum aber dann? Die Antwort bleibt hier offen, oder genauer: die Herausforderung verschärft sich. Gewonnen ist zunächst «ein Verlangen nach Einsamkeit und Ruhe»⁸, bereits unter dem Zeichen, nichts Bestimmtes mehr zu denken oder zu wollen: «daß sie ihre Seele frei und unbehindert von allen Erkenntnissen und Gedanken und in Ruhe bewahren, ohne sich darum zu kümmern, was man denken und betrachten soll; es genügt, wenn sie in einem ruhigen und liebenden Aufmerken auf Gott verharren und jede Besorgnis, jede Tätigkeit und jedes übermäßige Verlangen, Gott wahrzunehmen und zu kosten, ausschließen.»⁹

Die gewonnene Freiheit ist, schlichter ausgedrückt, Leere und Ruhe. Ein karges Ergebnis also, das freilich noch weiter beschnitten wird. Stein nennt, nicht besonders scharf konturiert¹⁰, eine nächste Durchkreuzung natürlicher Vorgaben: die Nacht des Geistes. Hier kommt etwas anderes abhanden: die Fähigkeit des Diskursiven, also das gliedernde Denken, das sein Ergebnis auf den Begriff bringt. Das Geschäft der Wissenschaft und damit der Theologie, unbeschadet seines akademisch-aufklärenden Sinnes,

endet, gerade weil es methodisch ist: am Nicht-Weg. Die Hilfestellung des Geistes ist keinswegs falsch, aber die Nicht-Methode setzt die Methode außer Kraft (anders: Gott setzt die Theologie außer Kraft). «Unter «unwegsames Land» aber versteht Johannes die Unfähigkeit, durch diskursives Denken sich einen Begriff von Gott zu machen oder durch nachforschendes Denken mit Hilfe der Einbildungskraft voranzukommen.»¹¹

Als Ergebnis bleiben «Hilflosigkeit» im Weglosen und Leere, die ersten Früchte der Wanderung (wo bleibt hier der Verdacht Feuerbachs auf Gott als angenehme Projektion?). Und indem sich die Bilder und Begriffe außen verflüchtigen, keimt innen Neues, aber kein Gegenständliches, sondern Haltungen, eine offene Spannung: «Durch ihre Hilflosigkeit wird die Seele auch *unterwürfig* und *gehorsam*; sie sehnt sich nach Belehrung, um auf den rechten Weg zu gelangen. [...] So geht es mit allen Unvollkommenheiten. Mit ihnen entschwindet dann auch alle Verwirrung und Unruhe. Statt dessen zieht ein tiefer *Friede* ein und eine *ständige Erinnerung an Gott*.»¹²

Schließlich, unheidnisch, unmagisch, auch im Christentum selber nicht häufig ergriffen: die «Nacht des Glaubens».¹³ Dieser gedrängte Ausdruck muß richtig aufgefaßt werden: Er meint nicht einfachhin, daß der Glaube Nacht aushalten muß. Er meint, ein Brett religiöser Sicherheit unter den Füßen wegziehend: Der Glaube erzeugt Nacht. Hier liegt der Grund für Ungeschmack und Aporie der vorausgegangenen Stationen, weil die gewonnene offene Haltung «der Seele die von Gott selbst geoffenbarten Wahrheiten zum Glauben vorlegt, Wahrheiten, die über jedes natürliche Licht erhaben sind und allen menschlichen Verstand *ohne jedes Verhältnis* überragen. Daher kommt es, daß dies überhelle Licht, das der Seele im Glauben zuteil wird, für sie dunkle Finsternis ist, denn das Größere beraubt und überwindet das Geringere.»¹⁴

Im Glauben wird nicht an etwas oder an jemanden geglaubt – wie an einen Gegen-Stand, der notwendig am Ich sein Maß nimmt, vom Ich gefaßt wird. Der Glaube ist fassungslos, «für die Seele völlig dunkle Nacht».¹⁵ Glaube ist der Zustand des Verlustes. Verlust nämlich der eigenen Maßstäblichkeit, weit über den Bilderverlust hinaus, Verlust seiner selbst, Umschlag des Ergreifens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den man selbst nicht mehr überbrückt. Abgründige Widerlegung – nochmals – einer Religionskritik, die bis dorthin gar nie geraten ist, den Verlust kritischer Potenz in dieser Tiefe nie riskiert hat.

«Stützt sie [die Seele] sich noch auf ihre eigenen Kräfte, so bereitet sie sich nur Schwierigkeiten und Hindernisse. Für ihr Ziel ist das Verlassen des eigenen Weges gleichbedeutend mit dem Betreten des wahren Weges. Ja, «das Streben zum Ziel und das Aufgeben seiner eigenen Art ist schon das Ankommen *an jenem Ziel*, das keine Art hat: d. i. Gott. Denn die Seele, die diesen Stand erreicht, kennt keine Arten und Weisen mehr, noch hält sie

daran fest; ja sie kann nicht einmal daran festhalten», an keiner besonderen Art zu verstehen, zu verkosten, zu empfinden; «sie besitzt jetzt alle Arten zugleich, wie einer, der nichts hat und doch alles hat.» Durch das Hinausgehen aus ihren natürlichen Schranken, innerlich und äußerlich, «geht sie ohne Schranken ein in das Übernatürliche, das auch keinerlei Art und Weise mehr kennt, weil es in seinem Wesen alle Arten besitzt.»¹⁶

In dieser weiselosen Fülle des Ganzen sind die seelisch-selbsterstellten und die rational-begrenzten Gottesbilder aufgehoben, von der Wirklichkeit gelöscht. Geist, der seine eigenen Zeichen übersteigt – dahin ist die Mystik zu lesen, nicht unterhalb dieses Anspruchs.

Schließlich etwas unbegreiflich Bleibendes: der Weg der «gediegenen Vollkommenheit»¹⁷, die *via crucis* selbst. «Dies ist das reine geistige Kreuz, die Blöße der Armut im Geiste Christi.»¹⁸ Johannes wählt hier das Wort «Vernichtung», *annihilatio*¹⁹, die *kenosis* des Paulus: das Leer-Werden an sich selbst. Übrigens läßt sich dieser unbegreifliche Vorgang nicht, grundsätzlich nicht wollen, anstreben, noch nicht einmal herbeiführen. Stein kommentiert trocken und unpathetisch: «Er kann sich zur Kreuzigung ausliefern, aber er kann sich nicht selbst kreuzigen. Darum muß das, was die aktive Nacht begonnen hat, durch die *passive Nacht* vollendet werden, d.h. durch Gott selbst.»²⁰ Dies ist der Endpunkt in jedem Sinne: die Zerschlagung der Gottesbeziehung durch Gott selbst. Jedoch nicht mutwillig und einfachhin aus dämonisch empfundener Lust Gottes an einer solchen Zerschlagung (wie nicht selten unterstellt). Johannes vom Kreuz sieht in der Zerschlagung vielmehr die Wahrheit des längst zerbrochenen, und zwar vom Menschen zerbrochenen Verhältnisses aufgedeckt, gleichsam endlich klargemacht und in seiner bösen Wahrheit offengelegt. An der gekrümmten Gestalt Jesu äußern sich dieser Bruch und die Rücknahme des Bruchs, «denn in jenem Zeitpunkt ließ er ihn ja ganz ohne Hilfe, damit er völlig entäußert und gleichsam vernichtet, wie aufgelöst in Nichts, die Schuld tilge und den Menschen mit Gott vereine».²¹ Im Grunde geht der Gottesknecht in das Nichts des Menschen ein. Bis zu welchem Grade andere diese Offenlegung von Nichts und Schuld an sich vollziehen lassen, kann nicht bestimmt werden – daß es eine mystische Möglichkeit ist, nehmen Stein wie Johannes vom Kreuz an.

b) Die Kraft des Paradoxen

An dieser kaum zu ertragenden Stelle setzt ein anderer undenkbarer Vorgang ein. Ihm haben viele Mystiker die Anstrengung des Paradoxen gewidmet – eine Weise des Erfahrens und der Theoriebildung, die sich nicht dem Intellekt, sondern der nicht domestizierbaren Kraft des Wirklichen verdankt. Denn mystisch vollzieht sich eine «Umwertung aller Werte», welche

sich nur scheinbar widersprüchlich ins Wort bringt. Die Struktur des Paradoxen durchzieht auch die *Kreuzeswissenschaft*.

Voraussetzung dafür ist die ausdrückliche Unzulänglichkeit von Sinnen, Phantasie, Verstand, Wille gegenüber allem, was Gott betrifft. Das heißt noch schärfer: «Doch von Gott zu den Geschöpfen hin gibt es keine Beziehung, keine Wesensähnlichkeit. Denn der Abstand zwischen seinem göttlichen Sein und dem ihren ist unendlich.»²² Diese Radikalität ist in ihrer *radix* jüdisch-christlich; Johannes übernimmt sie fast wörtlich von Nicolaus Cusanus (oder der gemeinsamen Quelle: dem Areopagiten). Wegen der unaufhebbaren Beziehungslosigkeit des «Natürlichen» zu Gott versagen ja die religiösen Bemühungen. Der Wahrheit näherkommen heißt zunächst, der Wahrheit dieses Versagens endlich Raum zu geben. «Darum muß man, um zu Gott zu gelangen, «vielmehr dahin trachten ..., nicht zu verstehen, als verstehen zu wollen; ... eher blind werden und sich in Finsternis versetzen ..., als die Augen öffnen.»²³ Erst dann überwindet Gott von sich aus den ungeheuren Abstand; er blendet die innere Wahrnehmung mit einem «Strahl der Finsternis».²⁴

Dieses merkwürdige Bild erweist sich als von großer Genauigkeit. In der Nachzeichnung des Johannes zeigt Stein, wie unnachgiebig er Nacht, Dunkel, Nichterkennen sucht, wie eigentümlich er sogar übernatürlichen Erkenntnissen auszuweichen empfiehlt, etwa Gesichtern, Offenbarungen und geistigen Empfindungen. Die Regel lautet: «All das soll man abweisen, ohne zu untersuchen, ob es in sich gut oder böse ist.»²⁵ Warum so unbedingt «Entblößtsein, Dunkel und geistige Armut»?²⁶ Eben in diese Leere hinein erfolgt unmittelbar die Mitteilung Gottes selbst, ohne alle verengende, verkleinernde Eigentätigkeit des Menschen. Das Dunkel entbindet ihn zu einer Vereinigung, die dem hellen, in sich eingewurzelten Selbst undenkbar, unmöglich, vielleicht unsinnig vorkommt. Nur das Nichts des einzelnen (und seiner Erkenntnis) ist die Bereitschaft für alles.²⁷ Nur die tiefe, schreckliche und überaus schmerzliche Zerstörung der natürlichen Erkenntniskraft²⁸ macht sofort gesund. So gesund, daß genau jetzt «die erhabenen, fremdartigen Berührungen der göttlichen Liebe»²⁸ empfunden werden. So ursprünglich, daß alles Verlorene restlos, aber neu zurückkommt. «[...] dies erscheint nun der Seele so fremdartig und so verschieden von jeder menschlichen Auffassungsweise, daß sie ganz außer sich gerät. Manchmal meint sie, verzaubert oder in Verzückung zu sein, sie staunt über die Dinge, die sie sieht oder hört; sie kommen ihr ganz fremd und ungewöhnlich vor, obwohl es dieselben sind, mit denen sie gewöhnlich zu tun hat.»²⁹

Solche Wiedergeburt fällt genau mit dem Untergang des Natürlichen (des Verstandes, des Willens) zusammen – und darin liegt das Paradox. Was Trockenheit, Dunkel, Verlorensein, Leiden heißt, heißt am Boden

der Entbehrung aufgeschlagen: Geborgenheit, Läuterung, Kraft. Gefaßt ist diese unglaubliche Spannung in der Wendung: «Im Dunkel wohl geborgen».³⁰ Beide Seiten der Spannung sind ernst zu nehmen, sie schwächen sich nicht aneinander ab. Das Dunkel gilt in seiner Bedrohung, die Bergung gilt in ihrer Seligkeit. Beide vermischen sich nicht, sie gehören aber zueinander, sie steigern sich sogar aneinander. Daß die Spannung nicht in bloße Widersetzlichkeit zerreißt, gehört ebenfalls dazu: Denn notwendig liegt der Primat beim Licht. So sehr die Finsternis finster bleibt – das Licht unterfängt sie. Im Grunde erlaubt es sich die Zumutung des Leidens, «weil man im Leiden Kraft von Gott empfängt».³¹ So gilt das Paradox, «daß das Licht den Finsternissen entspricht»³², aber es gilt unsymmetrisch: Die Finsternis ruft nach dem Licht, erzwingt das Licht – aber nicht umgekehrt. Der Tod steht nicht in gleichgültiger Balance zum Leben: Er ist dessen bitterer Widerpart und stürzt doch, am Boden der Bitterkeit, auf das Leben zu. Dies geschieht aus einem beispiellos souveränen Willen: «So hat Gottes Hand *«tötend den Tod in Leben gewandelt»*»³³

Es handelt sich also nicht um ein simples, gesetzmäßiges Funktionieren einer eigenartigen Mechanik, sondern um das personale Durchbrechen jeder Mechanik. Die Paradoxie solcher Sätze darf nicht mißverstanden werden als ein psychisches oder sonstiges Gesetz; das Vertrauen auf ihre Stimmigkeit liegt ausschließlich im Bereich des Unerwarteten, Unausdenklichen, gegen alle Hoffnung Erhofften. Und nur da gilt die Paradoxie. Sonst gelangt eine Zwecklichkeit in das Leiden, welche das Ganze verdirbt. Leiden hat keinen Zweck, aber das Antlitz Gottes gibt ihm Sinn. Besser gesagt: Der Sinn taucht zugleich mit diesem Antlitz auf und verliert sich mit ihm. Mit solcher Paradoxie kann man nicht rechnen – man kann sie erleben oder wohl eher: von ihr eingeholt werden.

c) *Mystik im Alltag*

Das in der *Kreuzeswissenschaft* Gesagte ist für den Ernstfall der Mystik gesprochen, es trifft aber nicht weniger den All-Tag, die Grundform der Lebensführung. Bereits dort ist das Einüben solcher Umwertungen wichtig. Stein beschreibt mit dem Paradoxen und Widerspruchsvollen solcher schmerzlich heilender Vorgänge das christliche Leben, nicht seine Ausnahme oder Sonderform – etwa in einer anderen Art des Schaffens: «Dabei ist zu bedenken, daß augenscheinlich die Eigentätigkeit der Seele immer mehr abnimmt, je mehr sie sich dem Innersten nähert. Und wenn sie hier angelangt ist, wirkt Gott alles in ihr, sie hat nichts mehr zu tun, sondern nur noch in Empfang zu nehmen. Doch gerade in diesem In-Empfang-Nehmen kommt der Anteil ihrer Freiheit zum Ausdruck. Darüber hinaus greift aber die Freiheit an noch viel entscheidenderer Stelle ein: Gott wirkt nur darum

hier alles, weil sich die Seele Ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit.»³⁴

In dieser Haltung liegt etwas Schöpferisches: Hier gibt es Heil ohne Selbstsetzung, Wirken ohne eigene Aktivität. «Wenn die Welt einen solchen Menschen für verloren hält, der von ihren Geschäften und Zerstreuungen nichts mehr wissen will, so nimmt die Seele diesen Vorwurf gern auf sich. Sie bekennt mutig und frei: ja, ich habe mich verloren.»³⁵

Dieses Zurücktreten im Blick auf einen anderen ist das Gesetz des Karmel, und es zeigt sich die merkwürdige Dialektik, daß man gerade dadurch offenbar eine Kontur erhält. «Ich denke, auf alle Fälle ist es ein sehr sicherer Weg, von sich aus alles zu tun, um ein leeres Gefäß für die göttliche Gnade zu werden.»³⁶ So lebt der schöpferische Akt mehr von dem, was am Ich zurückgenommen und leer ist, als was es selbst an Fülle vorweisen möchte. Eben darin ist Johannes vom Kreuz – in der Zeichnung Steins – im Kontext der Neuzeit zu lesen, als Widerspruch gegen die Selbstmächtigkeit, gegen die uneingeschränkte Autonomieformel des mündigen Menschen. Die entfaltete mystische Theorie weiß vom Aufgeben der Mündigkeit zugunsten einer größeren Bestimmung: der sich gegenseitig beraubenden Begegnung der ewigen und der endlichen Liebe.

2. Edith Stein als Mystikerin?

Stein gibt in der *Kreuzeswissenschaft* einen Ausblick auf die «Herrlichkeit der Auferstehung». Die Theorie des Angefordert-, Zerstört- und Aufgebautwerdens durch die größere Liebe mündet in eine Wissenschaft vom Licht. Angesichts des Wissens um Steins Ende scheut man sich jedoch, ihre Worte über den Brautgesang der Seele in der endlich «heiteren Nacht»³⁷ unbedarft zu wiederholen. Dennoch: Läuft in der kontextuellen Auslegung des Ordensvaters auch ihre eigene Erfahrung verborgen mit?

Achtet man einmal aufmerksam auf solche Töne, so wird sich schon die Vierzigjährige vor dem Untergrund verhaltener Erfahrungen konturieren. So sprach sie 1931 von dem «unerbittlichen Licht der göttlichen Gegenwart».³⁸ Wie weit läßt sich ein solcher Ausdruck als Hinweis auf persönliche mystische Einsichten lesen? Selbstbezeugungen sind von ihr selten unmittelbar ausgesprochen worden; gegen Ende ihres Lebens wachsen aber manche Formulierungen in eine persönliche Mitteilung hinein. Helle und dunkle Töne mischen sich zum Beispiel in den Briefen aus dem Karmel.

Als Edith Stein 1933 diesen Orden unter verschiedenen möglichen wählte, war sie von einer noch unklaren, aber merkwürdig sicheren Empfindung durchdrungen, ihr sei im Karmel etwas aufgespart, was sie in einem anderen Orden nicht unmittelbar gefunden hätte. Je länger je mehr wird sie begreifen, daß das Aufgesparte in der Stellvertretung, schärfer noch: im

Angebot der Sühne bestehe. Um diesen Gedanken war sie durchaus schon früher gekreist, lernte ihn aber unter dem Druck der politischen Ereignisse deutlicher auf sich zu beziehen. So verdichten sich die Äußerungen über die Jahre hinweg, von einer allgemeinen Theologie der Sühne bis zu einer persönlich auf sie selbst zugeschnittenen Stellvertretung. Diese wird in der Tat zu ihrem persönlichen «Weg in die Nacht». Spricht man von Edith Stein tatsächlich als Mystikerin, was von außen wenig einsehbar bleibt, so könnte man ihre *Mystik als gelebte Sühne* thematisieren. Jedenfalls scheint sie daraus immer vertieftere Erfahrungen zu schöpfen.

Ihre anfänglich noch allgemein gefaßte Deutung der Sühne ruht auf einem großen paulinischen Gedanken auf: «Es gibt eine Berufung zum Leiden mit Christus und dadurch zum Mitwirken an seinem Erlösungswerk. Wenn wir mit dem Herrn verbunden sind, so sind wir Glieder am mystischen Leib Christi; Christus lebt in seinen Gliedern fort und leidet in ihnen fort; und das in Vereinigung mit dem Herrn getragene Leiden ist Sein Leiden, eingestellt in das große Erlösungswerk und darin fruchtbar. Es ist ein Grundgedanke alles Ordenslebens, vor allem aber des Karmellebens, durch freiwilliges und freudiges Leiden für die Sünder einzutreten und an der Erlösung mitzuarbeiten.»³⁹

Eine solche am eigenen Leib ausgetragene Möglichkeit bedeutet gemäß der Spiritualität des Karmel die alles durchwirkende Herausforderung. Sie ist durchaus im erfüllenden Sinn möglich, wird nicht einfach als Überlast geschleppt: «Wer in den Karmel geht, ist für die Seinen nicht verloren, sondern erst eigentlich gewonnen; denn es ist ja unser Beruf, für alle vor Gott zu stehen.»⁴⁰ Dieses geheimnisvolle Amt, das vom Klischee her normalerweise mit einschneidender Askese verbunden wird, kann mit unerwarteter Leichtigkeit verwoben sein: «Woher kommt ihnen allen die Kraft zu Leistungen, die man natürlicherweise für unmöglich erklären möchte, und dabei jene unzerstörbare Ruhe und Heiterkeit auch bei der stärksten Nerven- und Seelenbelastung?»⁴¹ Darin keimt sogar Beseeligung: «Wer zu dieser Höhe aufgestiegen ist (natürlich sind es keineswegs alle, die tatsächlich dem Ordensstand angehören), dem wird schon ein Vorgeschmack der *visio beatifica* zuteil; aber es gehört übernatürliche Geistes- und Seelenkraft dazu, um so entschieden sich vom Irdischen zu lösen und im Unsichtbaren zu leben.»⁴²

Auch deswegen liegt eine eigentümliche Freude im Austausch des Lebens, weil dies – wie in den Thesen zum Frausein mehrfach angemerkt – der Fraulichkeit entspricht und sie keineswegs nur durchkreuzt: «Die Werke der Nächstenliebe und die Aufopferung in stellvertretender Genugtuung dagegen kommen entschieden der weiblichen Natur entgegen.»⁴³

Die Theologie der Sühne stützt sich also durchaus auf eine seelische Mitgift der Natur und ist daher nicht lebensverneinend, sie gehorcht vielmehr einem bestimmten inneren Zug. Dennoch widersetzt sie sich, tiefer

betrachtet, einer anderen, der selbstbezogenen Kraft der Natur. Sühne ist ein *excessivum*: steigert nicht nur das eigene Leben, sondern übersteigt es. Daher ist es naiv, sich einfachhin auf die (eigene oder fremde) Psyche in diesem nicht ungefährlichen Vorgang zu verlassen. Beiläufig deutet Edith Stein auf die bedrohlichen Seiten des Opfergedankens hin. In alle Askese – und gerade in sie – kann sich unvermerkt die große Versuchung des religiösen Lebens einschleichen: «Wenn man das ganze Leben nur aus Opfern bestehen lassen will, ist die Gefahr des Pharisäertums nahe.»¹⁰ Die Psychologin, die in ihrer Studienzeit für den Scharfblick gegenüber ihren Freunden berühmt war, weiß wohl aus Anschauung um die religiöse Hysterie: «Denn der natürliche Mensch flieht vor dem Leiden. Und die Sucht nach Leiden um einer perversen Lust am Schmerz willen ist von dem Verlangen nach Sühneleiden durchaus verschieden.»⁴⁴

Wenn es wirklich einen Zusammenhang zwischen mystischer Lebenssteigerung und Entsagung gibt, dann ist er keineswegs leicht zu balancieren: zwischen der Versuchung selbstverdienter Größe einerseits und der «Erpressung» Gottes andererseits, ihm die eigene Leere anzubieten, um seine Fülle zu erzwingen. Die Bewegung zwischen Gott und Mensch geht aber nicht vom Menschen aus. Man mag, ja man muß wohl ein Leben lang die Hingabe üben, «aber die Arbeit eines ganzen Lebens käme doch nicht ans Ziel, wenn nicht Gott das Wesentliche täte. [...] Dabei müssen wir uns hüten, selbst beurteilen zu wollen, wie weit wir sind. Das weiß Gott allein.»⁴⁵

Die Frucht stellvertretenden Leidens läßt sich deswegen keineswegs einplanen; eine solche Absicht würde die Fruchtbarkeit sogar an ihrem Ursprung verhindern. Leiden hat keinen Zweck, sonst stünde es dem Zugriff des Menschen offen. Zweck im Religiösen gerät hart an den Mißbrauch: das Heilige als Mittel zu nutzen, als Instrument der Belehrung, des Ansporns, zur Abhängigkeit anderer. Aber auch gegenüber sich selbst: Askese als Mittel zur eigenen Erbauung, zur Vergewisserung der Kräfte.

So nochmals: Leiden hat keinen Zweck, aber es hat Sinn – von einer der Vernunft unzugänglichen Seite her. Das Stillhalten im «Mysterium der Stellvertretung» steht nicht unter zweckhafter Kontrolle, noch nicht einmal der des Leidenden selbst. Es geht einzig um das mühsame Einfinden in die «übernatürlichen Zusammenhänge der Weltgeschehens; das ist aber nur möglich bei Menschen, in denen der Geist Christi lebt, die als Glieder vom Haupt ihr Leben, seine Kraft, seinen Sinn und seine Richtung empfangen.»⁴⁶ – «Nur aus der Vereinigung mit dem göttlichen Haupt bekommt menschliches Leiden sühnende Kraft.»⁴⁷ Allerdings ist es dann eine «außerordentliche Gnade», wie Edith Stein an Peter Wust in bezug auf sein Kehlkopfleiden schreibt.⁴⁸

Die Einsicht in die Wahrheit solcher Zusammenhänge wächst nur langsam, weil sie an sich der eigenen Natur widerstrebt, dem Wunsch nach

Selbstbestimmung, nach freiem Wuchs aus eigener Kraft. Außerdem klingt das Ganze in der religiösen Sprache bekannt, allzu bekannt; auch Edith Steins Sprachlichkeit macht hier keine Ausnahme. «Ich weiß wohl, wie farblos alles ist, was ich Ihnen geschrieben habe. [...] dann fürchtet man sich, das Heiligste zu banalisieren.»⁴⁹

Dieser Zwiespalt zwischen abgegriffener religiöser Sprache und lebendigem Anspruch kennt eine Überwindung: das Leben des Zeugen, der den alten Behauptungen Blut und Farbe verleiht. Und hier läßt Edith Stein mit strenger Eindringlichkeit anschaulich werden, was in Worten, auch ihren eigenen, eher spröde wirkt. Was sie zu verwirklichen strebt, ist das Unverdaute oder Ferngehaltene der christlichen Lehre, der Gedanke des Opfers: sich in eine Lücke einsetzen zu lassen, ohne diese Lücke selbst auszusuchen. Die Nähe zu Gott, die Edith Steins reifendes Leben sichtlich auszeichnet, ist zugleich eine Nähe zum Untergang. Und das Heimisch-Werden in diesem Gedanken, im Ausfüllen einer Lücke zugrundezugehen, wächst in ihren Karmel-Jahren zu der Gewißheit, sich Gott für die Einfügung in ein unbekanntes Mosaik anbieten zu sollen.

Von daher ist ihr inneres Leben, so sehr es Anzeichen einer großen Freude gibt, wie von dem Schleier eines nahenden und dunklen Geheimnisses verhüllt. Das treffende Wort für diese sich verdichtende Ahnung ist *Kreuzeswissenschaft*, jene neue Art von Wissen, worin die wirkliche Begegnung mit dem Göttlichen die Systematik des Gewußten zerreißt, in mehrfachem Sinn davon nichts übrig läßt. Diese Entwicklung geschieht um so überzeugender, als an ihrem Anfang Glück steht. Glück, weil Edith Stein in der ersten Zeit ihres Kölner Karmellebens sich unerwartet verwöhnt findet: «Ein Opferleben habe ich geführt, solange ich draußen war. Jetzt sind mir fast alle Lasten abgenommen, und ich habe in Fülle, was mir sonst fehlte.»⁵⁰ Dieser Satz ist enthüllend, weil Edith Stein, schon von ihrem sachlich disziplinierten Habitus her, vermutlich im Religiösen zu einer Art Übererfüllung neigte. Stattdessen erfährt sie eine Umwertung bisheriger Werte – eigentliches Erkennungszeichen jenes Souveräns, der das «Unverdiente» gibt. Freilich erwartet sie von derselben Souveränität, «daß ich auch noch einmal mehr von meiner Kreuz-Berufung spüren werde als jetzt, wo ich noch einmal vom Herrn als ein kleines Kind behandelt werde.»⁵¹

Am Ende ihres Lebens wird sie diese Ahnung deutlicher in eine Theorie – vermutlich doch aufgrund eigenen mystischen Erlebens – einbinden. Auf den Spuren ihres Ordensvaters kennzeichnet sie eine Wegstrecke der religiösen Reifung bei den «Anfängern» als freudiges Getragensein.⁵² Dieser Anfang wird nachhaltig zerstört, nicht zuletzt um seiner Unvollkommenheit abzuhelfen. Hier setzt jene beschriebene Reinigung ein, von dem Leidenden selbst nicht genau in allen Phasen eingeordnet werden kann. Zwar versucht die *Kreuzeswissenschaft*, ein solches System der verschiedenen

«Wege» zu entfalten; dennoch gehört es zum Charakter des Wandernden, daß er selbst sich für verirrt hält, die Richtung verloren hat und über seinen eigenen Standort keine Auskunft mehr geben kann. Dieser Vorgang kann bis in die Tiefe der «Vernichtung» hinabreichen, die Edith Stein in der Gestalt des Gekreuzigten annimmt. Die paulinische *kenosis*, die völlige Nichtswerdung, umfaßt zugleich die subjektive Empfindung größter «Verlassenheit» wie objektiv die vollgültige Frucht, die der Leidende selbst nicht wahrnehmen kann.

Edith Stein wird am Ende ihres Lebens von einer Vernichtung eingeholt, deren Begründung absurd und eben deswegen unerträglich schien: Ihre blutsmäßige Abstammung wurde als biologische Tatsache so etwas wie ein Verbrechen. Noch dazu betraf es nicht sie allein, sondern ihre Familie und ihr «Volk», mit dem sie sich erst unter dem Druck der zerstörerischen Ausgrenzung so deutlich identifiziert hatte (bislang und auch weiterhin hatte sie sich vorwiegend als Preußin und als Deutsche gefühlt). Edith Steins Leistung, gedanklich wie mystisch, läßt sich so kennzeichnen: Sie lernt die absurde Situation, ihres Blutes wegen gepeinigt zu werden, beziehen auf das, was bei Johannes vom Kreuz «Entblößtsein, Dunkel und geistige Armut»⁵³ heißt. Man muß es deswegen eine Leistung nennen, weil es um ein so sinnloses Leiden ging, daß es schwerlich von menschlicher Sicht aus auch nur mit dem ungefähresten Sinn belegt werden konnte. Edith Stein erzieht sich aber jahrelang zur Annahme des Kommenden, in welcher Gestalt immer. Das heißt, daß die Paradoxie ihr selbst sehr bewußt ist, unter der die Theologie der Stellvertretung steht: sich in eine Lücke zu werfen für etwas, ohne daß die Lücke damit sichtbar gefüllt wäre. Im Gegenteil: Die Erfahrung verweigert sogar einen Zusammenhang dieser einzelnen «fruchtlosen» Opfer mit irgendeiner Rettung des Ganzen, die ja nicht eintritt und auch damals nicht eintrat. Und trotzdem: Es ist Edith Steins stets wachsende, ja sie nötige Empfindung, für eine Hingabe vorgesehen zu sein, ohne das Ergebnis ihrer Hingabe sich abzeichnen zu sehen. Die Fruchtlosigkeit, unter der ihr Lebensende steht, das entsetzliche Schweigen, in das diese intellektuelle Frau in der letzten Woche ihres Lebens verschwand, die Tatsache auch, daß es nicht einmal ein Grab für sie gibt, können als Zeichen der Zerstörung gelesen werden. Unsichtbar, der Erfahrung nicht zugänglich ist die andere Seite dieser Zerstörung: Was dadurch in Bewegung gesetzt, was verhindert, was neu aufgebaut wurde. Edith Stein hat eine solche «Rechnung» an keiner Stelle betrieben, und eben das ist als Merkmal wirklicher Selbsthingabe zu sehen.

Deutlich ist, wie sie Schritt für Schritt auf das «Nichtswerden» zugeht, das sie in seiner realen Gestalt lange nicht kennt. Gerade die offene Formulierung in ihrem geistigen Testament vom 9. Juni 1939 ist bezeichnend: «Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zugedacht hat, in vollkom-

mener Unterwerfung unter Seinen heiligsten Willen mit Freuden entgegen.»⁵⁴ Im Folgenden wird sie den Sühnegedanken namentlich für ihr jüdisches Volk aussprechen, ebenso wie ihr letztes Wort auf der Straße beim Abtransport lautete: «Komm, wir gehen für unser Volk» – dies zu ihrer Schwester gesagt, in deren Leben und Sterbenmüssen sie denselben Zugriff erkennen wollte: «Ich werde mein ganzes Leben hindurch für sie (=die Familie) eintreten müssen, zusammen mit meiner Schwester Rosa, die im Glauben mit mir eins ist.»⁵⁵

Wenn Edith Stein von einer solchen Sicherheit mitten in der Absurdität ihres nahenden Endes getragen ist, so weist dies den Resonanzboden bestimmter Erfahrung auf. Wenn man ihre Erfahrung nicht teilt, sie sogar anzweifelt, sollte man nicht vergessen, daß sie bereit war, diese Resonanz am jähen Ende ihres 51jährigen Lebens noch einmal im «Schmelzofen des göttlichen Bildners»⁵⁶ zu prüfen. Sühne ist im Munde Edith Steins kein sentimentales Mißverständnis, keine überlebte theologische Vokabel. Sühne ist das unerklärlich Wirksame im Gewebe des gemeinsamen Daseins.

Ihr zerstörtes Leben geht letztlich in eine kaum auszuleuchtende Stellvertretung über. Wie in ihrem Testament aufgezählt, sucht sie Kirche, Karmel, Judentum, Deutschland, ihre Familie und alle, «die mir Gott gegeben hat», mit Ihm zu versöhnen. Man sollte sich hüten, eine solche umfassende Versöhnung in einzelne Posten aufzulösen und nach den unmittelbar greifbaren Ergebnissen zu fragen. Hier gibt es eine Evidenz, die der Beterin selbst klar war und die in ihrer Klarheit nicht mitgeteilt werden kann. Daß am leergeräumten Boden ihres Daseins ein Antlitz erschien, das der vollständigen Auslieferung einen Sinn gab, ist an ihrer Gestalt, die auch in der letzten Woche Ruhe und Ausstrahlung nicht verlor, ablesbar. Edith Stein hat ein doppeltes Zeugnis vorgelegt: sie hat Gott als den Lebensteigernden erfahren, sie hat ihn auch als den Lebenfordernden erfahren. Beidem stimmt sie zu, äußerlich mit nüchterner Bereitwilligkeit, innerlich wohl aufgrund einer persönlichen Berührung. «Im Dunkel wohl geborgen» – Artikulation eines letzten Vertrauens in den Sinn auch des (noch) Undurchschaubaren.

ANMERKUNGEN

¹ Edith Stein: Kreuzeswissenschaft. Studie zu Johannes vom Kreuz (= KW), ESGA 18, Freiburg 2003, 5f.

² Der Herausgeber Ulrich Dobhan hält mit guten Gründen das Werk für wesentlich vollendet; nur die Einfügung der Gliederung sei nicht mehr vollzogen (Einführung, KW, S. XXVII).

³ Ebd., S. 41.

⁴ Ebd., S. 42.

⁵ Ebd.

- ⁶ Ebd., S. 45.
- ⁷ Ebd., S. 41.
- ⁸ Ebd., S. 43 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ⁹ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ¹⁰ Die «Nacht des Geistes» wird teilweise der «Nacht der Sinne», teilweise der «Nacht des Glaubens» zugeordnet; vgl. ebd., S. 43–50.
- ¹¹ Ebd., S. 44.
- ¹² Ebd., S. 44f.
- ¹³ Ebd., S. 47.
- ¹⁴ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ¹⁵ Ebd., S. 48.
- ¹⁶ Ebd., S. 49 (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ¹⁷ Ebd., S. 51 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ¹⁸ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ¹⁹ Ebd., S. 52: «völlig verlassen, ja wie vernichtet».
- ²⁰ Ebd., S. 41.
- ²¹ Ebd.
- ²² Ebd., S. 53.
- ²³ Ebd. (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ²⁴ Ebd. (Zitat des Dionysius Areopagita, *Mystische Theologie* 1,1).
- ²⁵ Ebd., S. 54.
- ²⁶ Ebd., S. 60.
- ²⁷ Ebd., S. 107.
- ²⁸ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ²⁹ Ebd., S. 108 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ³⁰ Ebd., S. 115 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ³¹ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ³² Ebd., S. 169.
- ³³ Ebd. (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ³⁴ Ebd., S. 135.
- ³⁵ Ebd., 219.
- ³⁶ Br. 568 an Callista Kopf vom 20. 10. 1938. In: *Selbstbildnis in Briefen II* (= SBB II), ESGA 3, Freiburg 2000, S. 325.
- ³⁷ KW, S. 225 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
- ³⁸ Edith Stein: *Das Weihnachtsgeheimnis*. In: Dies., *Ganzheitliches Leben*, Edith Stein Werke (= ESW) XII, Freiburg u.a. 1990, 206.
- ³⁹ Br. 234 an Anneliese Lichtenberger vom 26. 12. 1932 (SBB I, S. 254). Vgl. Edith Stein: *Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche* (1932),. In: Dies., *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, ESGA 13, Freiburg 2000, S. 220: «Anteil[s] am Erlösungswerk durch stellvertretendes Leiden».
- ⁴⁰ Br. 328 an Fritz Kaufmann vom 18.4.1934 (SBB II², S. 63; in der 1. Aufl. Br. 318, S. 51f).
- ⁴¹ Stein: *Das Ethos der Frauenberufe* (1930), ESGA 13, S. 28.
- ⁴² Stein: *Christliches Frauenleben* (1932), ebd., S. 109f.
- ⁴³ Stein: *Das Ethos der Frauenberufe*, ebd., S. 25.
- ⁴⁴ Stein: *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen geistliche Texte* (=VL), Freiburg u.a. 1987, ESW XI, S. 122.
- ⁴⁵ Br. 661 an Agnella Stadtmüller vom 30. 3. 1940, SBB II, S. 441.
- ⁴⁶ VL, S. 123.
- ⁴⁷ Ebd.
- ⁴⁸ Br. 638 an Peter Wust vom 28. 8. 1939, SBB II, S. 410.
- ⁴⁹ Br. 303 an Petra Brüning vom 26. 1. 1934, SBB II, S. 36.
- ⁵⁰ Br. 365 an Gertrud von le Fort vom 31. 1. 1935, SBB II, S. 87f.
- ⁵¹ Ebd.

⁵² KW, S. 41.

⁵³ Ebd., S. 60.

⁵⁴ Stein: Testament, ESGA 1, S. 375.

⁵⁵ Br. 476 an Petra Brüning vom 13. 9. 1936, SBB II, S. 224.

⁵⁶ Stein: Grundlagen der Frauenbildung (1930), ESGA 13, S. 42.

STEPHAN WAHLE · FREIBURG

LICHT IN DER FINSTERNIS

Die nächtlichen Liturgien von Ostern und Weihnachten

«O lichtbringende und wunderbare Nacht,
die heller ist als jeder Tag!
Auf jeden Tag folgt eine Nacht,
doch auf diese lichtbringende Nacht folgt keine Nacht mehr!»¹

Wer assoziiert mit diesen Worten nicht eine Anspielung auf die Osternacht, in der im Licht der Osterkerze der auferstandene Gekreuzigte die Menschen vom Dunkel befreien will? Doch der Autor dieser Zeilen preist hier nicht in Analogie zum österlichen Exsultet die «wahrhaft selige Nacht ... , in der Christus erstand von den Toten»². Dem Zitat liegt vielmehr die Jerusalemer Predigt eines Ps.-Johannes Chrysostomos zu Epiphanie vor der Mitte des 5. Jh. zugrunde. In dieser Predigt wird die Geburt Christi als Inhalt des Festes am 6. Januar und als Grund für die Lichtwerdung der Nacht gepriesen. Als nächtliches Geschehen interpretiert, vermischen sich hier kosmologische und soteriologische Aussagen über Christi Geburt mit der in der Antike breit belegten Licht- und Sonnenmetaphorik. Der «Tag» wird zu einem christologischen Hoheitstitel, der mit der Inkarnation des göttlichen Logos ansetzt und der die geläufigen christologischen Attribute in eine ästhetisch und zeittheoretisch hochstehende Perspektive «verklärt».

Erst im 4. Jh. kommt es sukzessive zur Ausgestaltung eines liturgischen Jahresverlaufs – bis dahin einzig durch das Wochen- und Jahresostern gegliedert – in Form spezifischer Gedächtnisfeiern, die zum Teil mit einem Gottesdienst in der Nacht eröffnet werden. Dabei liegt dem nächtlichen Zeitansatz einer altkirchlichen Vigil wie einer zeitgenössischen Christmette oder Osternachtsfeier mehr als nur eine mehr oder weniger eindrucksvolle Symbolik zugrunde. Subtil und eindrucksvoll zugleich offenbart sich hierin

STEPHAN WAHLE, geb. 1974 in Winterberg/Westf., 1995-2002 Studium der Kath. Theologie und Philosophie in Bonn; 2004-2006 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Liturgiewissenschaft der Universität Bonn. 2005 Promotion zum Dr. theol. 2005/06 Lehrauftrag an der Universität Siegen. Seit 2006 Akad. Rat am Lehrstuhl für Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg i.Br.

ein Grundzug biblischer und liturgischer Theologie. Die Erhellung der Nacht durch Christus als «dem wahren Licht» (Joh 1,9) gibt einer eschatologischen Grundeinstellung sichtbaren und erfahrbaren Ausdruck, in der die Christen als «Kinder des Lichtes» bzw. als «Kinder des Tages» (1 Thess 5,5; Joh 12,36) inmitten einer oftmals so finsternen Welt leben. Sie verweist zugleich auf das Paradoxon von der *verborgenen Nähe Gottes*, die die «doppelt-eine Erfahrung der Ferne und der rettenden Nähe Gottes»³ zusammenbringt.

Weil die Ostervigil als die älteste und bedeutendste Nachtfeier der Kirche zu gelten hat, soll die folgende liturgietheologische Analyse ihren Ausgang von der «mater omnium sanctarum vigilarum»⁴ nehmen. Doch nicht allein das antike Zitat des Ps.-Johannes Chrysostomos, sondern vor allem die gegenwärtig ungebrochene Hochschätzung weih-*nächtlicher* Liturgie verlangt nach einer intensiveren Berücksichtigung dieses zweiten, in der Liturgiewissenschaft oftmals vernachlässigten Festkreises.⁵ Nach einer knappen Skizzierung der Grundstrukturen liturgischer Zeitorganisation (1.) soll es daher zunächst um die Herausstellung des umfassenden Sinngehalts der römischen Osternacht (2.) im Vergleich zur römischen Weihnacht (3.) gehen. Der Gedanke der in den Nachtliturgien erkennbaren Einheit des Christusmysteriums wird systematisch zu reflektieren sein (4.), um abschließend einen praktischen Ausblick zur Bedeutung von Licht und Dunkel für die Feier der Liturgie zu geben (5.).

1. Der Kairos im Chronos des liturgischen Jahres

Auch wenn es auf den ersten Blick so scheinen mag, das Kirchenjahr ist nicht an einem chronologisch gegliederten «Miterleben» der einzelnen Stadien des Lebens und Sterbens Jesu durch die verschiedenen Feste im Jahresverlauf interessiert, obwohl seit dem frühen 4. Jh. historisierende, mimetische Tendenzen in der Ausgestaltung des Jahres durch zusätzliche Herrenfeste erkennbar werden. Die liturgische Gestalt eines einzelnen Festes ordnet das jeweilig im Vordergrund stehende Geschehen – mal mehr, mal weniger offensichtlich – in den umgreifenden heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung Gottes in Jesus Christus ein. Die überzeitliche Gültigkeit des Christusmysteriums bildet dabei das Herzstück und die vereinigende Mitte aller weiteren Feste und Feiern. Wenn auch die Lesungen und besonders das Tagesevangelium dem jeweiligen Fest seinen unverwechselbaren, eigenständigen Charakter verleihen – man denke nur an die prägende, lukanische Geburtserzählung in der mitternächtlichen Weihnachtsmesse – so stellen die dazu gehörigen Gesänge und Gebete das Festtagsmysterium in den Gesamthorizont des Erlösungsmysteriums hinein. Dabei schaut jede Festtagsliturgie gar nicht sehnsuchtsvoll in eine vermeintliche heilvolle Vergangenheit. Vielmehr ist

es die eschatologische Signatur der im Glauben zu erkennenden Wirklichkeit, die seit ihrem Anbruch in Inkarnation und Kreuzesgeschehen bis zur Vollendung der Welt andauert und in der Feier der Liturgie eine sichtbare, hörbare, sinnlich erfahrbare Gestalt erhält. Im Eingedenksein der Gemeinde in Gottes Geschichte mit den Menschen nehmen die Gläubigen an der von Gott in Christus geschenkten Zukunft teil, die in gebrochener Gestalt schon in die irdische Zeit hineinragt. Alle drei Modi menschlicher Zeitvorstellung verschmelzen im «Heute» der liturgischen Versammlung zu einer Begegnung des einzelnen Glaubenden in der Gemeinschaft der Glaubenden mit dem in ihrer Mitte als gegenwärtig geglaubten auferstandenen Gekreuzigten.⁶

Diese zeittheoretische Grundoption realisiert sich in der Liturgie nicht allein durch die Verkündigung der Heiligen Schrift, in der Christus selbst zur Gemeinde spricht, oder in den sakramentalen Zeichenhandlungen, in denen Christus selbst als Subjekt handelt.⁷ Die «temporale Performanz der Liturgie»⁸ äußert sich im weiteren Sinne auch in Zeichenhandlungen, besonders in den verschiedenen Lichtriten der Liturgie, so im Luzenar des vesperalen Stundengebets, in der Lichtfeier der Osternacht, in dem mitternächtlichen Zeitanatz der Christmette und umfassenden Lichtbrauchtum der Advents- und Weihnachtszeit, in der Kerze als ausdeutenden Ritus bei Taufe, Erstkommunion, Trauung und Begräbnis. Das Licht wird hier zum Erinnerungszeichen an Christus, zum Medium für Christus im Sinnes einer Vermittlerinstanz des Christumysteriums als spezifischer Form eines kulturellen Gedächtnisses, das «auf konkrete Verkörperungen und aktuelle Inszenierung angewiesen»⁹ ist.

Allerdings ist dieses anamnetische Motiv nicht der alleinige Grund zur Feier nächtlicher Gottesdienste. Prinzipiell sind sie auf die Praxis der altkirchlichen Vigilien zurückzuführen.¹⁰ Die ab dem 4. Jh. belegten Vigiliengottesdienste in der Nacht zum Sonntag und zu den großen Festen¹¹ – besonders zum Osterfest – sind in erster Linie als *Gebetswachen* zu verstehen (vigilia = Wache). Im Mittelpunkt steht die Meditation der Heiligen Schrift durch Lesung und/oder Gebet. Neutestamentlich gehört in Fortführung jüdischer Tradition zur Nacht das Gebot zur Wachsamkeit, verbunden mit der Mahnung zum Gebet und der Erwartung (der Wiederkunft) des Messias.¹² Heute stellen sich die Osternachtsfeier und die Christmette allzu oft nur als festliche Vorabendmessen dar. Alex Stock ist in seinem kritischen Aufsatz zur erneuerten Gestalt der Osternacht aber sehr wohl Recht zu geben, wenn er schreibt: «Wenn das Fest nicht selbst so ist, daß es eine ungewohnte Zeit plausibel macht, wird der Verweis auf die älteste Tradition nur liturgiehistorisch Interessierte vom Schlaf abhalten.»¹³

2. Ostern und die Nacht des von der Sünde erlösten Menschen

In ihrer Vollgestalt steht im Mittelpunkt der erneuerten Osternacht der Vigiltottesdienst mit neun Lesungen (sieben aus dem Alten Testament, ntl. Epistel und Evangelium), korrespondierender Psalmodie und Oration. Voraus geht eine kurze Lichtfeier mit dem *Exsultet* als poetischer Ouvertüre der gesamten Feier, abgeschlossen wird die Vigil mit Tauffeier und dem Zielpunkt der ganzen Liturgie: der Eucharistie. Wie in einem Zeitraffer ziehen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung am Auge der im Licht des Auferstandenen sehenden Gemeinde vorbei. So ist es das *Lumen Christi*, welches hier die Scheidung von Nacht und Tag am Anfang der Schöpfung bewirkt – so wie der Einzug in die dunkle Kirche einer «kosmischen Prozession (gleicht), in der erneut das Chaos der Finsternis beschworen wird, damit Licht werde: Licht, das den ersten Schöpfungstag noch übertrifft, indem der «Christus», der Auferstandene, das Licht ist, das die Dunkelheit vertreibt.»¹⁴

Bei der Ostervigil handelt es sich um eine asketisch-meditative Nachtwache,¹⁵ in der im Licht der Osterkerze¹⁶ Gottes Handeln in der Schöpfung und in seiner Offenbarungs- und Befreiungsgeschichte an Israel proklamiert und mit der christliche Osternacht verschmolzen wird. Dieser Grundsatz kommt dort nicht mehr zum Tragen, wo erstens aus «pastoralen Gründen» die Rubrik des Messbuchs¹⁷ über die erlaubte Kürzung der alttestamentlichen Lesungen auf drei oder sogar, «in dringenden Fällen», auf zwei Lesungen Anwendung findet – worin, ohne das empirisch hier nachweisen zu können, wohl der Regelfall besteht. Zweitens wird die Hermeneutik der Osternacht überall dort missverstanden, wo aus vermeintlich gut gemeinter Beachtung der «Chronologie der Heilsgeschichte» die Lichtfeier erst nach den alttestamentlichen Lesungen erfolgt. Dagegen hat Josef Wohlmuth als «hermeneutische Regel» für das Zueinander und die *gegenseitige* Verwiesenheit der biblischen Texte treffend formuliert: «Lies den Schöpfungshymnus von Gen 1 als Auferstehungstext; lies die Auferstehungsperikopen als Schöpfungstexte, die Befreiungsgeschichte Israels als Auferstehungstext und umgekehrt den Auferstehungstext als Befreiungsgeschichte; verstehe als ntl. Gemeinde die atl. Prophetien als messianische Texte, die durch Jesu Auferweckung gerade in ihrem Verheißungscharakter erhalten bleiben.»¹⁸ In dieser «Leseanordnung» konkretisiert sich das eingangs beschriebene liturgische Grundgesetz vom *Verschmelzen der Zeiten*, das auch weit auseinander liegende, heilsgeschichtlich gedeutete Geschehnisse in einen einzigen Zeitpunkt der Gegenwart, in das «Heute» der Liturgie, zusammenzieht.

Neben der Charakterisierung der Osternacht als Nachtwache, die eine Vollgestalt im Sinne einer schon seit einigen Jahrzehnten breit diskutierten *Ganznachtfeier* erfordert,¹⁹ kann auch der Gedanke des *transitus*, des Über-

gangs vom Dunkel zum Licht, d. h. vom Tod zum Leben, als Leitmotiv zur Deutung der Osternachtsfeier gelten. Dieser Interpretation entspricht das Konzept einer Osternachtsliturgie, die vor allem auf den Durchbruch des Lichts am Ostermorgen hinstrebt und daher auch an der Schwelle der Nacht zum Morgengrauen des Ostertages angesiedelt werden kann.²⁰ Der natürliche Aufgang der Sonne korrespondiert dann in kosmisch-vegetativer Symbolik mit dem liturgisch gefeierten Durchbruch des Lebens in der Auferstehung Christi, die in Wort und Sakrament Gegenwart wird.

Eine bedenkliche, vom Sukzessionsgedanken geprägte Hermeneutik wird aber dann erkennbar, wenn der Übergang Dunkel-Licht mit dem Übergang Altes und Neues Testament ineins gesetzt wird, wenn also nicht bereits in den Vigilgottesdienst – verstanden als «Wachen *mit* dem Herrn und *für* den Herrn»²¹ – durch das Licht der brennenden Osterkerze Christus und mit ihm das *ganze* Paschamysterium hineinstrahlt.²² Das Läuten der Glocken und das vollständige Illuminieren des Kirchenraums zum Gloria ruft allerdings genau eine solche Zäsur hervor.²³

Georg Braulik hat darauf aufmerksam gemacht, dass in der Zusammenstellung der neun biblischen Lesungen «nicht ein allmähliches Fortschreiten von der Nacht zum Licht nachvollzogen (wird), sondern jede Lesung bietet neu das *Ganze des Paschamysteriums*.»²⁴ Um einen Bruch zwischen alttestamentlichem Vigilgottesdienst und neutestamentlichem Wortgottesdienst der Osternachtsmesse zu vermeiden, muss wie nach altkirchlicher Tradition die Nachtwache in die festlich-freudige Feier der Eucharistie hineinmünden, in der die Wiederkunft Christi im Sakrament antizipiert wird. Diesem Deutungsversuch der Osternacht liegt eine Verhältnisbestimmung von Licht und Dunkel zugrunde, wonach die subtile Struktur des leuchtenden Lichts inmitten der Nacht bereits für die Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel gilt. Weil jeder Text der Osternacht in gewisser Hinsicht schon ein Osterevangelium bildet, kann es «nicht jenen ‹Umschlagspunkt› in der Heiligen Nacht (geben), ab dem erst von der Auferstehung Christi gesprochen werden kann.»²⁵

Über das eigentlich für jedes abendliche Luzenarium typische Symbol des leuchtenden Lichts, sprich der aufgehenden Sonne, wird in der Ostervigil eine Kontinuität zwischen Schöpfung, Offenbarungsgeschichte und Erlösung in Jesus Christus erfahrbar gemacht, die eine teleologische Struktur offenbar macht, aber eine naive Kontrastierung von Erlösung in Christus mit einer in die Finsternis verstrickten Welt vor Christus ausschließt.

Das Exsultet ist es schließlich, das in seiner klassisch-römischen Positionierung vor den Lesungen²⁶ den Deutungsrahmen für die Lichtsymbolik der Vigilfeier vorgibt. Es ist hier nicht der Ort, das *praeconium paschale* angemessen auslegen zu können.²⁷ Konzentrieren möchte ich mich auf das immer wiederkehrende Begriffspaar von Licht und Finsternis, das wie ein

cantus firmus das Exsultet durchzieht. Nach dem Eingangsvers des Prologs heißt es in einer Übersetzung Norbert Lohfinks: «Da freue sich auch der Erdkreis, erhellt von leuchtenden Blitzen, und, angestrahlt von der Pracht des ewigen Königs, *verspüre er*, daß *er* befreit ist vom Dunkel, das alles deckte.»²⁸

In der derzeit approbierten Fassung des Messbuchs wird das Zueinander von Licht und Dunkel allerdings nicht wie hier in der Sprachform der Aufforderung zum *Verspüren* der befreienden Wirkung des Lichts, sondern als «Zustandsbeschreibung»²⁹ interpretiert: «Siehe, geschwunden ist allerorten das Dunkel.»³⁰ Das Exsultet vermeidet allerdings bewusst eine derartig plakative Erlösungstheologie, in der es für das bleibende Dunkel in der Welt keinen Platz gäbe. In immer wieder neuen Angängen versichert der österliche Lobpreis die Erhellung der Nacht durch das Licht Christi – doch die Nacht ist noch nicht zu Ende, sie ist nicht «allerorten verschwunden». Es wäre zynisch, wollte man das Dunkle dieser Welt in der fast 2000-jährigen Geschichte nach der Auferstehung Jesu ausblenden.

Durch das Verb *sentire* wird der Hörer des Exsultets direkt angesprochen. Er ist Adressat dieses Gesangs. Ihm gilt die Aufforderung, die österliche Befreiung vom Dunkel, das den ganzen Erdkreis verhüllt, im Glauben und in seiner ganzen Existenz anzunehmen. Er soll die Kraft des Scheins der konkreten Osterkerze derart verspüren, dass, so wie inmitten der Finsternis des Kirchenraums das Licht Christi scheint, auch seine dunkle Menschengestalt erhellt werden möge. Der Gegensatz von Licht und Dunkel wird nicht nach einer Seite hin aufgelöst, doch seit Ostern ist gewiss: Dem Erdkreis geht endgültig das Dunkel verloren. Jener «Morgenstern . . . , der keinen Untergang kennt»³¹, muss stets neu von seiner Kirche *gefunden* (*invenire*) werden, so dass auch jede Osternacht immer wieder einen Neuanfang in der Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten, eine stets *andere* Zeit und keine Inszenierung eines ewig erlöst Zustandes dieser Welt feiert. Genau deshalb gehört zur Osternacht das Motiv der Gebetswache für und mit dem Herrn.

Im Hintergrund der Licht-Dunkel-Metaphorik stehen die Verse der klassischen Epiphanielesung Jes 60,1f: «Auf, werde licht, denn es kommt dein Licht, und die Herrlichkeit des Herrn geht leuchtend auf über dir. Denn siehe, *Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker*, doch über dir geht leuchtend der Herr auf, seine Herrlichkeit erscheint über dir.» Welches Dunkel ist hier konkret gemeint? Das Exsultet bezieht das Aufgehen des Lichts als Ankunft der Herrlichkeit des Herrn nicht auf die *Epiphanie*, auf die Erscheinung des in die Welt gekommenen Messias vor den Völkern der Welt, wie es die Epiphanieliturgie tut. Wird das in der Geburt Christi aufscheinende Licht erst durch Kreuz und Auferstehung Christi zu einem *Licht der Befreiung*? Kommt der Epiphanie keine soteriologische Bedeutung zu? Wir werden auf diese Fragestellung zurückkommen.

Das Suchen nach der konkreten Bedeutung der angesprochenen Dunkelheit erfährt in der Nacht-Metaphorik der Exsultetverse 9-12 eine klare Antwort, zumal hier die in der Liturgie zur Wahrnehmung gebrachte In-eins-Setzung aller Befreiung wirkenden Nächte aus der Geschichte Israels in die christliche Osternacht ihre Spitzenaussage findet. Theologiegeschichtlich steht die in zwischentestamentarischer und rabbinischer Zeit erkennbare Kontraktion der zentralen geschichtlich gedeuteten wie auch für die Zukunft erhofften Heilsereignisse in die eine Pesachnacht im Hintergrund.³²

In der Mitte steht der bedeutungsschwere Vers: «Dies ist also die Nacht, welche die *Finsternis der Sünden* durch der Feuersäule Erleuchtung verscheucht hat.»³³ Die Sünde ist es also, die das Dunkel bewirkt. Und die Feuersäule ist es, die die Macht der Sünde verbrannt und Befreiung gewirkt hat, und die jetzt inmitten der Gemeinde ihr befreiendes Licht erneuert. Zielpunkt ist die *Erleuchtung* (illuminatio) – eine deutliche Anspielung auf die im Licht der konkreten Feuersäule der Osternacht gefeierte Taufe, in der der heutige Mensch den *transitus* vom Tod zum Leben durchschreitet und dadurch von aller Sünde durch Wasser und Heiligen Geist befreit wird. Norbert Lohfink spricht vom «Heiligungswerk dieser Nacht»³⁴, das eine fortdauernde, die Differenz der Zeiten aufhebende Wirkung in sich trägt, so dass das *Exsultet* zweimal von der «vere beata nox»³⁵, von der «wahrhaft seligen Nacht» sprechen kann. Das *hodie*-Motiv macht die Ausrichtung auf die soteriologische Bedeutung der in der heutigen Osternacht stattfindenden Taufe explizit, welche den in Christus bewirkten Loskauf vom Dunkel der Sünde zur Erleuchtung des Lebens im Glauben vergegenwärtigt.

Immer wieder wird in der Osternacht die theologische Aussage greifbar, wonach das Werk der Erlösung bei weitem das Werk der Schöpfung übertrifft, das Licht des Auferstandenen heller als das erste Licht, das am vierten Schöpfungstag die Finsternis vom Tag geschieden hat, brenne, so dass selbst die Nacht zum Tage wird. Im Hintergrund steht der schon bei Ambrosius³⁶ belegte Gedanken der *renovatio in melius*, wonach die Erlösung durch Christus eine eschatologische Wirklichkeit des Menschen und des Kosmos heraufführt, die die protologische Realität im Anfang der Welt bei weitem übertrifft.³⁷

Bei aller Lichtwerdung dieser Nacht bleibt bei näherem Hinsehen zugleich die eschatologisch bedingte Differenz zum Tag erhalten. Und so mündet das *Exsultet* in die Bitte: «Diese Kerze, geweiht zur Ehre deines Namens, brenne unermüdlich weiter, um das Dunkel *dieser* Nacht zu vernichten.»³⁸ Erst in der Vollendung wird die Nacht vollends vom Licht des Tages, vom *Morgenstern* Christus, erfüllt sein. Die Nacht als Metapher für die Verlockungen der Sünde hat durch Christus schon heute für alle diejenigen ihre Schrecken verloren, die mit Vernunft und Glauben dem Bösen widerstehen können. Und so lautet die Oration nach der ersten Lesung aus

Gen 1 in einer Übersetzung Norbert Lohfinks: «O Gott, du hast den Menschen wunderbar geschaffen und noch wunderbarer freigekauft. *Die Sünde und ihre Lust umstehen ihn weiter.* Mach uns, so bitten wir, standhaft. Vernünftige Einsicht führe uns, damit wir verdienen, ewige Freuden zu finden. Durch Christus, unseren Herrn.»³⁹

3. Weihnachten und die Nacht der *Consecratio mundi*

Wenn im deutschen Sprachraum nach einer heiligen Nacht gefragt wird, dann wird in erster Linie nicht an die Osternacht, sondern an die *Weihnacht* gedacht. Keiner anderen Zeit im Jahresverlauf wird das Prädikat «heilig» auch von Zeitgenossen zugeordnet, die den Glauben an die Geburt des göttlichen Sohnes zwar nicht teilen, aber doch – auf welcher Weise auch immer – eine nicht genau zu definierende Heiligkeit des Festes verspüren. Je nach Region bildet eine (fast) mitternächtliche Feier heute allerdings eine – wenn auch nicht zu unterschätzende – Ausnahme.⁴⁰ So ist aus dem Fest der *Weihnacht* faktisch die Feier des Heiligen Abends geworden.

Die äußere, liturgische Gestalt der römischen Christmette, die erst einige Jahrzehnte nach der ältesten römischen Weihnachtsmesse am Tage in der ersten Hälfte des 5. Jh. entstanden ist, kann an die eindrucksvolle Licht-Metaphorik der Osternacht nicht heranreichen: kein besonderes Luzenarium, kein Exsultet, kein Vigilgottesdienst im Kerzenschein, keine Tauffeier mit brennenden Lichtern. Der Schein der Kerzen auf den Weihnachtsbäumen und aus der Krippe kann liturgietheologisch nicht als Äquivalent zur Osterkerze angesehen werden. Sie gehören in den Bereich des erst im späten 19. Jh. weit verbreiteten Brauchtums, das nicht Eingang in die liturgischen Bücher gefunden hat. Keine Christmette wäre unvollständig oder gar ungültig, gäbe es in der Kirche weder Krippe noch Lichter am Weihnachtsbaum, würde die Messfeier wie immer mit Festbeleuchtung gefeiert.

Die Struktur der Christmette entspricht einer «normalen» Festtagsmesse. Einzig der nächtliche Zeitansatz sowie die allzu selten praktizierte Möglichkeit, vor der Messe die zu einer Vigil ausgestaltete Lesehore gemeinsam mit der Gemeinde zu feiern,⁴¹ geben der Christmette eine charakteristische Gestalt. Diese Vigil kann mit der feierlichen Ankündigung der Geburt des Herrn aus dem Martyrologium Romanum präludiert werden, wie es in vielen Gemeinden – wie auch in der päpstlichen Mitternachtsmesse in St. Peter im Vatikan – beliebter Brauch ist.⁴² Schauen wir zuerst auf diesen Gesang.

Das sog. Weihnachtsmartyrologium stellt das Geburtsgeschehen in die Geschichte Gottes mit Israel sowie in die politische Weltgeschichte hinein, indem es einerseits chronologisch eine Zeitleiste von Schöpfung, Sintflut und Bundesschluss über Abraham, Mose, David und Daniel entfaltet und andererseits die römischen Kalenderdaten zum Zeitpunkt der Geburt Christi

angibt. Bei der Geburtsankündigung handelt es sich aber nicht um ein anamnetisches In-eins-Setzen von Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart der feiernden Gemeinde wie beim Exsultet; sie kann also nie ein Äquivalent zur Ouvertüre der Osternacht sein. Vielmehr nimmt sie eine chronologische Einordnung der Geburt in die religiöse wie politische Geschichte vor. Und doch geht der Text über eine historische Zeiteinordnung hinaus. Aus dem Gesang lässt sich ein Geschichtsverständnis entlehnen, das auf die Ankunft Jesu Christi in die Welt zuläuft: «Toto Orbe in pace composito, Iesus Christus, aeternus Deus aeternique Patris Filius, *mundum* volens adventu suo piissimo *consecrare*.»⁴³ Christi rettende Ankunft erscheint als Zielpunkt des Schöpfungs- und Offenbarungshandelns Gottes. Jesus Christus, der ewige Gott und Sohn des ewigen Vaters, der bereits im Anfang bei Gott war, kam zur *Consecratio mundi*, zur Heiligung der Welt, in die Zeit. Worin genau diese Heiligung besteht, wird am Schlussvers deutlich: «Nativitatis Domini nostri Iesu Christi *secundum carnem*.»⁴⁴ Die Annahme der fleischlich-sündigen Natur des Menschen durch Christus konsekriert diese menschliche Natur, heilt die Sterblichkeit des Menschen. Dass die Annahme des Fleisches das Kreuz zur Konsequenz hat, deutet sich im Brauch an, diesen Schlussvers «in tono passionis» zu singen. Inkarnation und Kreuzesgeschehen werden so als sich einander bedingende Seiten des *einen* Erlösungsmysteriums Jesu Christi verstanden. Eine Terminierung der Geburt in die Nacht findet sich im Weihnachtsmartyrologium allerdings ebenso wenig wie eine Licht-Dunkel bzw. Tag-Nacht-Metaphorik.⁴⁵

Eine zur Vigil ausgestaltete Lesehore vor der Christmette knüpft generell nicht an die Dimension eines *transitus*, sondern an den Charakter einer Gebetswache an, zu der sich die Gemeinde im (Halb-) Dunkel der Kirche zusammenfinden kann. Die damit einhergehende Analogie zur Osternacht – bei aller Differenz zwischen einer erweiterten Lesehore und dem alttestamentlichen Wortgottesdienst der Osternacht – entspricht der liturgiehistorischen Tatsache, dass die *missa in nocte* zum Teil der Osternacht nachgestaltet ist. Die damit zusammenhängende Rezeption der Licht-Dunkel-Metaphorik, die zugleich an die biblisch fundierte Geburtserzählung wie an Jerusalemer Stationsfeiern zum Geburtsfest in der Epiphaniennacht anknüpft, entspricht der Erkenntnis, dass «die Nacht die Zeit der Offenbarung und der offenbarenden Deutung eines sonst unbegreiflichen Geschehens ist»⁴⁶. Auch wenn der Ursprung des römischen Weihnachtsfestes am 25. Dezember zum Teil immer noch ungeklärt ist, so dürfte ein Einfluss des Datums der Wintersonnenwende, der antiken Sonnenverehrung wie auch der Sonne-Christus-Typologie unbestreitbar sein.⁴⁷

Schauen wir nun in das Messbuch. Dort begegnet bereits im ersten weihnachtlichen Tagesgebet – wie alle Orationsreihen der Weihnachtsmessen bereits in den ältesten römischen Sakramentaren belegt – die Schlüssel-

aussage für die *missa in nocte*: «Herr, unser Gott, in dieser hochheiligen Nacht ist uns das wahre Licht aufgestrahlt. Laß uns dieses Geheimnis im Glauben erfassen und bewahren, bis wir im Himmel den unverhüllten Glanz deiner Herrlichkeit schauen. Darum bitten wir dich durch Jesus Christus.»⁴⁸

Die Oration nimmt die Atmosphäre des Festtagevangeliums von der Verkündigung der Geburt an die Hirten auf den Feldern von Betlehem vorweg, wo es heißt: «Der Engel des Herrn trat zu ihnen, und der Glanz des Herrn umstrahlte sie.» (Lk 2,9) Es ist dieselbe Lichterscheinung, die auch die im Heute gefeierte Weihnacht erhellt. Das Gebet knüpft darüber hinaus an den Johannesprolog an, dem ältesten römischen Weihnachtsevangelium der Tagesmesse, wenn es den Logos als «das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet» (Joh 1,9) bezeichnet. Und zugleich nimmt es die Anfangsverse der nachfolgenden Lesung aus dem Buch Jesaja vorweg: «Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein helles Licht; über denen die im Land der Finsternis wohnen, strahlt ein Licht auf.» (Jes 9,1)⁴⁹ In der lateinischen Vorlage dieser Oration wird die Licht-Finsternis-Metaphorik allerdings noch stärker kontrastiert und in den Vordergrund geschoben, als dies die deutsche Übersetzung zum Ausdruck bringt: «Deus, qui *hanc sacratissimam noctem veri luminis fecisti illustratione clarescere*, da quaesumus, ut, cuius in terra *mysteria lucis* agnovimus, eius quoque gaudiis perfruamur in caelo.»⁵⁰

Gott, der Schöpfer der Welt und des Lichts, wird hier direkt angesprochen. Er ist es, der durch die Geburt des Sohnes – metaphorisch umschrieben als Aufgang des wahren Lichtes – diese *allerheiligste* Nacht taghell gemacht und somit «erlöst» hat. Der lateinische Text formuliert hier eine Anamnese über Gottes Heilswirken im Perfekt, wobei zugleich durch das Pronomen «hanc» die Heilsnacht von Betlehem mit der Weihnacht von heute kontrahiert wird. Der epikletische Teil verstärkt die soteriologische Bedeutung dieses Licht-Aufgangs durch die Deutung als «*mysteria lucis*»: die *Mysterien* dieses Lichtes sind es, welche die Glaubenden in der irdischen Weihnacht in sakramentaler, verborgen-naher Gestalt schauen können, um welche sie in unverhüllter Gestalt zur «Verkostung» im Himmel mit übergroßer Freude bitten. Das Licht wird somit als wirkmächtiges Zeichen der eschatologischen Erlösung Christi verstanden – ein Licht, das schon jetzt im Glauben zu Christus führt, dessen unmittelbare Gemeinschaft aber erst für den Himmel erwartet wird. Nicht im Begriff des «Sohnes» (*filius*) oder des «Kindes» (*puer*) oder des «Wortes» (*logos*), sondern mit der Metapher des «Lichts» (*lumen/lux*) wird das Neugeborene soteriologisch gedeutet und in das ganze Heilmysterium Jesu Christi eingeordnet – Christi Geburt als die Ankunft des «aufstrahlenden Lichtes aus der Höhe» (Lk 1,78), Christus die «Sonne der Gerechtigkeit» (Mal 3,20), das «Licht der Welt» (Joh 8,12).⁵¹

Die Licht-Metapher als christologischer Hoheitstitel in Verbindung mit der Charakterisierung des Geburtsgeschehens als *mysterium* wird in be-

merkwürdiger Weise erneut in der ersten Präfation von Weihnachten aufgegriffen: «Denn Fleisch geworden ist das Wort, und *in diesem Geheimnis* erstrahlt dem Auge unseres Geistes das *neue Licht deiner Herrlichkeit*. In der sichtbaren Gestalt des Erlösers lässt du uns den unsichtbaren Gott erkennen, um in uns die Liebe zu entflammen, zu dem, was kein Auge geschaut hat.»⁵² Die Dialektik des Sehens des Unsichtbaren wird hier zur metaphorisch-ästhetischen Umschreibung des Mysteriums vom neuen Licht, dem fleischgewordenen Wort, das einen nicht gekannten Zugang zum unsichtbaren Gott eröffnet.

«Lebe nicht unter deiner Würde»⁵³, so ruft Leo der Große in der zweiten Lesung der Lesehore der zur Vigil versammelten Gemeinde vor der Christmette zu und nimmt so das Motiv der weihnachtlichen Erneuerung menschlicher Würde vorweg, wie sie im Kollektengebet der Tagesmesse proklamiert wird.⁵⁴ In diesen Worten schwingt die nüchterne Feststellung mit, dass die menschliche Würde weiterhin den Anfechtungen des Dunkels und des Bösen ausgesetzt ist. Ohne in die hier nicht zu klärende systematisch-theologische Diskussion um das Zueinander von Inkarnation und Kreuz/Auferstehung eintreten zu können, so dürften die gewiss fragmentarischen Untersuchungen zur Liturgie der Christmette im Vergleich zur Osternacht dargelegt haben, dass das «Abhängigkeitsverhältnis» zwischen weihnachtlicher Liturgie und österlichem Paschamysterium Jesu Christi nicht zwingend einseitig beschrieben werden muss. Die zahlreichen Bezüge der Weihnachtsliturgie zum österlichen Erlösungsgeschehen,⁵⁵ die von Anfang an (Augustinus, Leo der Große) die Weihnachtstheologie bestimmen, können in *gegenseitiger Hermeneutik* ausgelegt werden, so dass auch in der Inkarnation selbst eine Rettungstat Gottes gesehen werden muss. Zudem ist festzuhalten, dass schließlich der Austauschprozess weihnachtlicher Soteriologie auch in Richtung Ostern erfolgt ist.

Grundlegend ist nun der Gedanke, dass in der Lichtwerdung der Inkarnation ein neuer Äon angebrochen ist, den Johannes Pinski treffend «Schlusskapitel der Menschheitsgeschichte» nennt. «Dessen charakteristisches Moment (ist) darin zu suchen ..., daß die Formen dieser Welt nicht mehr nur Träger des Lebens und des Geistes sind, die im Schöpfungsakt aus dem Nichts geformt wurden, sondern Träger des unerschaffenen göttlichen Lebens.»⁵⁶ Dieses eschatologische Motiv erhebt die Weihnachtsfeier über ein historisches Gedächtnis weit hinaus und stellt sie als Feier der Konsekration der Schöpfung, genauerhin der *gefallenen Welt*, durch die «Mitteilung göttlichen Lebens, göttlicher Kraft, göttlicher Gnade an die Dinge dieser Welt»⁵⁷ heraus. Diese Konsekration vollzieht sich in der Auseinandersetzung mit dem Bösen, d.h.: Die Ambivalenz von Licht und Dunkel bleibt gewahrt. Bedeutet Ostern dann aber nicht, dass der Sieger dieses «Kampfes» feststeht?

4. Die Einheit des Christusmysteriums

Im Vergleich der Überlegungen zur Osternachtsfeier und Christmette lässt sich eine Vielzahl von motivischen, metaphorischen und theologischen Parallelen feststellen, die im Rahmen einer liturgietheologisch ansetzenden Systematik zu einem stärker vernetzten Denken der soteriologischen und eschatologischen Bedeutung von Inkarnation und Kreuz/Auferstehung führen muss. Das Licht der Erlösung leuchtet bereits seit der Nacht der Geburt Christi. Diese Erkenntnis ist allerdings nur aus der Erfahrung von Tod und Auferstehung gewonnen worden und daher auch nicht von ihr zu trennen.

Die Licht- und Nacht-Metaphorik kann als Verbindungsglied zwischen beiden Polen des einen Erlösungsmysteriums interpretiert werden – so wie die Sonnenmetaphorik zu den frühesten Formen einer Christo-Ästhetik dazugehört. Daneben hat sich gezeigt, dass beide Nachtliturgien bei allem strahlenden Glanz von Krippe und Kreuz die Ambivalenz von Licht und Dunkel, von Erlösung und Bedrohung aufrechterhalten. Auf der Ebene der konkreten Gestalt sollte diese Ambivalenz nicht durch ein plötzliches Illuminieren des Kirchenraumes aufgelöst werden.⁵⁸ Es ist die ausstehende Verheißung, die wir im Glauben erwarten, die für beide Feiern eine Nachtliturgie des Anfangs unserer Erlösung plausibel macht. Die Weihnacht offenbart den Beginn des wahren Menschseins und der *Consecratio mundi* durch die «Vergöttlichung» von Mensch und Welt in der *Person des Heilsbringers*, die Osternacht offenbart das *Werk dieses Heilsbringers*, den Inhalt der Erlösung in der am Kreuz gewirkten Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes zur Auferstehung in das ewige Leben. Person und Heilswerk Jesu Christi bilden schließlich eine untrennbare Einheit. So entsprechen sich die weihnachtliche und österliche Feier der Erlösung des einen Christusmysteriums gegenseitig. Es ist stets die verborgene Gegenwart des zum Vater erhöhten Christus, der in Wort und Sakrament, inmitten der Gemeinde anwesend ist. Dieses Kommen des erhöhten Herrn feiert jedes Fest des Kirchenjahres mit jeweiligen «Akzente(n), die die vielfältige Christuserfahrung der Kirche aller Orte und Jahrhunderte»⁵⁹ kennzeichnen. Dem endgültigen Kommen des Tages, auf den auf Erden keine Nacht mehr folgt, harren die irdischen Nächte noch. Die heiligen Nächte der Weihnacht und der Osternacht aber machen auf je eigene Weise bewusst: «Unsere Nacht ist im Begriff, eine heilige Nacht zu werden.»⁶⁰ Das zentrale Paradigma der Liturgiekonstitution von der Feier der Eucharistie als Feier des Paschamysteriums Jesu, dem Gedächtnis an Christi Leiden, Tod, Auferstehung und Erhöhung,⁶¹ bedarf schließlich einer erweiterten Interpretation, in dem auch das Gedächtnis an die Inkarnation als dem Anfang des Heils («*principium nostrae redemptionis*»⁶²) eingeschlossen ist.⁶³

5. Ausblick

Wir verbinden mit der Nacht heute nicht mehr die Gefahr, erwarten in ihr auch nicht das Ende der Welt oder das endgültige Kommen Christi. Der Mensch hat die besondere, anthropologisch verwurzelte Symbolik von Licht und Dunkel allerdings nicht verlernt. In einer «Orientierungshilfe» über das Zueinander von Liturgie und Licht heißt es: «Die ehemals fundamentale Bedeutung des natürlichen Lichts für den Gottesdienst ist durch den unreflektierten Umgang mit elektrischem Licht verloren gegangen. Dennoch bleiben die Menschen empfänglich für die Symbolik von Hell und Dunkel. ... Die Erfahrungen lehren, dass die Symbolik des Lichts zu den sprechendsten Zeichen gehört, wenn man sie sachgemäß verwendet.»⁶⁴

Der Sinngehalt der Weihnacht wie der Osternacht entspricht einer Feiargestalt, die von der rettenden Nähe Gottes inmitten einer dunklen Welt geprägt ist, die aber auch von der erfahrbaren Ferne Gottes kündigt. Dass die Spannung von Gottes Nähe und Ferne ausgehalten werden muss, gilt auch und gerade für die beiden zentralsten Feiern des liturgischen Jahres. Sie nicht in eine neonlicht-grelle Inszenierung zu kleiden, ist ein Gebot dieser stillen, heiligen Nächte. Nächtliche Liturgie kann gewiss leicht in nostalgische, romantische Verklärung abgleiten. Das Licht der Kerzen vermag wahrlich trügerisch-schönen Schein zu verbreiten. Äußere Gestalt allein kann der liturgischen Feier ihre Glaubwürdigkeit nicht (zurück-)geben, Glaube der Menschen und die Bereitschaft zum Hören und Empfangen bleiben Voraussetzung. Und doch bildet die Sensibilität für die Symbolik von Licht und Dunkel eines der wichtigsten und authentischen Konvergenzpunkte für eine zeitgemäße wie traditionsbewusste Feier der Weihnacht wie der Osternacht.

ANMERKUNGEN

¹ Ps.-JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Sermo de cognitione dei et in s. theophania* (CPG 4703/PG 64,44), Übersetzung nach: M. WALLRAFF, *Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001 (JAC.E 32) 191f.

² *Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres*, Einsiedeln n.a. ²1988 (Die Feier der heiligen Messe) [74]-[75].

³ A. SCHILSON, *Negative Theologie der Liturgie? Über die liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes*, in: LJ 50 (2000) 235-250, hier 246.

⁴ AUGUSTINUS, s. 219 (PL 38,1088).

⁵ Vgl. M. MORGENROTH, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002. Vgl. dazu S. BÖNTER, *Vom Himmel hoch, da kommt nichts her? Erkundigungen zu der Kunst, an Weihnachten Gottesdienst zu feiern*, in: LJ 54 (2004) 223-248.

⁶ Vgl. S. WAHLE, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*, Innsbruck 2006 (IThS 73) bes. 395–464; J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000, 47–54; A. GERHARDS – B. KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006, 139–144.

⁷ Vgl. SC 7.

⁸ GERHARDS – KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (s. Anm. 6) 141.

⁹ J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in: DERS./Th. SUNDERMEIER (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, Gütersloh 1991 (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1) 13–30, hier 25; zum Konzept des kulturellen Gedächtnisses generell vgl. DERS., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ³2000 (Beck'sche Reihe 1307).

¹⁰ Vgl. B. NAUMANN, «Betet ohne Unterlass». *Gebete und Gottesdienste in der Nacht*, in: DIES. (Hg.), *Die Nacht. Wiederentdeckung von Raum und Metapher*, Leipzig 2002 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 8) 25–38.

¹¹ Die spanische Nonne Egeria berichtet über ihre Pilgerfahrt (381–384) für Jerusalem von Vigilien in der Nacht zum Sonntag, für die Freitage der Großen Fastenzeit, in der Nacht zum Karfreitag, in der Osternacht, für den Vorabend von Himmelfahrt und Pfingsten; vgl. EGERIA, *Itinerarium* 24,8; 27,7; 36,3; 38,1; 41; 43,1 (FC 20). An der Stelle, wo von einer Vigil zu Epiphanie hätte berichtet werden können, fehlt leider ein Blatt in dem Itinerarium. Das wenig später überlieferte armenische Lektionar von 415 bezeugt dann eine reich ausgestaltete, mit österlichen Lesungen angereicherte Epiphanienvigil.

¹² Vgl. A. A. HÄUßLING, *Vigil*, in: LThK³ 10 (2001) 785–787, hier 785. Häußling spricht von einer «progressive(n) Sklerose» (ebd. 786) der Vigil, die die Jahrhunderte nach der christlichen Spätantike kennzeichne. Eindrücklichstes Beispiel ist die sukzessive Vorverlegung der Ostervigil auf den Vormittag des Karsamstags. Einzig die Christmette blieb in der katholischen Kirche als Messfeier in der Nacht (evt. verbunden mit der Matutin/Mette) von dieser Entwicklung weitestgehend ausgenommen.

¹³ A. STOCK, *Ostern feiern. Eine semiotische Untersuchung zur Osterliturgie*, in: DERS./M. WICHELHAUS, *Ostern in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen*, Einsiedeln 1979, 103–128, hier 106.

¹⁴ J. WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992, 161.

¹⁵ Zur Unterscheidung der beiden Typen von Nachtfeiern (dionysisch als Durchfeiern / asketisch als Durchwachen) vgl. STOCK, *Ostern feiern* (s. Anm. 13) 106f.

¹⁶ Wie von Alex Stock gezeigt, bildet die Osterkerze traditionell das verbindende Element aller vier Teile der Osternacht; vgl. ebd. 117f.

¹⁷ Vgl. *Meßbuch* (s. Anm. 2) [68] Nr. 21.

¹⁸ WOHLMUTH, *Jesu Weg* (s. Anm. 14) 166.

¹⁹ Im Zuge der Revisionsarbeiten am sog. «Messbuch 2000» ist eine Vielzahl an Reflexionen wie an konkreten Entwürfen solcher Ganznachtfeiern diskutiert worden. Im Kern nehmen sie die altkirchliche Vigilpraxis mit Lichtfeier und anschließenden 12 atl. Lesungen mit Psalmodie und Oration wieder auf, die zum Ende der Nacht in Tauffeier und bei Morgengrauen in die Messfeier mit ntl. Wortgottesdienst und Eucharistie münden, vgl. aus der Fülle an Entwürfen besonders G. BRAULIK – N. LOHFINK, *Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Bücken*, Frankfurt a.M. 2003 (OBS 22) bes. 165–238; M. KLÖCKENER, *Erneuerung der Osternacht. Die Revisionsvorschläge der Arbeitsgruppe «Kirchenjahr und Kalenderfragen» der «Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch»*, in: LJ 47 (1997) 190–201, bes. 194–197.

²⁰ Vgl. WOHLMUTH, *Jesu Weg* (s. Anm. 14) 159: «Die Liturgie der Osternacht ist weder eine Abend- noch eine Tagesliturgie, fast schon keine Nachtliturgie, sondern eine Liturgie im Durchbruch von der Nacht zum Tag, also jener Zeit, da es hell genug wäre, im Gesicht irgendeines Menschen den Bruder oder die Schwester zu erkennen: Übergang – nun in signifikanter Zeitverschiebung – vom Sabbatabend in den Sonnenaufgang des Ersten Wochentages.»

²¹ A. SCHEER, *Die Ostervigil – ein Übergangsritus? Eine Untersuchung über das Wesen der liturgischen Osterfeier*, in: Concilium 14 (1978) 99–105, hier 104 (Hervorhebung S.W.).

²² Vgl. G. BRAULIK, *Die alttestamentlichen Lesungen der Ostervigil. Erarbeitung eines Vorschlags*, in: DERS. – LOHFINK, *Osternacht* (s. Anm. 19) 41–79, hier 44f.

²³ Die Rubrik des erneuerten Missale Romanum von seiner ersten bis zur dritten Auflage sieht zum Gloria nur das Entzünden der Altarkerzen vor, während bereits nach der Lichterprozession und somit vor dem Exsultet das Licht in der Kirche eingeschaltet wird (mit *lampades*) ist wohl auch das elektrische Licht gemeint; vgl. *Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, Città del Vaticano 2002, 341 (Nr. 17) und 360 (Nr. 31). Die zweite Auflage des deutschen Messbuchs hat jedoch eine Differenzierung vorgenommen. Nach der Prozession heißt es nicht mehr wie in der ersten Auflage von 1975: «In der Kirche wird Licht angemacht», sondern präziser: «Im Kirchenraum vorhandene Kerzen (z.B. Apostelleuchter) werden angezündet», zum Gloria dann die Altarkerzen; vgl. *Meßbuch* (s. Anm. 2) [67] (Nr. 15) und [92] (Nr. 31).

²⁴ BRAULIK, *Lesungen der Ostervigil* (s. Anm. 22) 44.

²⁵ E. BALLHORN, *Licht und Dunkel in der Osternacht. Osterliturgie zwischen Bibel, Symbolen und Mystagogie*, in: PBl 58 (2006) 103–108, hier 105.

²⁶ Die Hermeneutik des Exsultets wird durch eine Umstellung nach dem atl. Wortgottesdienst – so in einer evangelisch-reformierten Tradition – gravierend verändert; vgl. G. FUCHS – H.M. WEIKMANN, *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 1992, 118–123; H. AUF DER MAUR, *Die Wiederentdeckung der Osternacht in den abendländischen Kirchen des 20. Jahrhunderts. Ein noch nicht ganz ernstgenommener Beitrag zum ökumenischen Dialog*, in: BiLi 60 (1987) 2–25, hier 14.

²⁷ Vgl. aus der Fülle der Literatur N. LOHFINK, *Das Exsultet deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf*, in: DERS. – BRAULIK, *Osternacht* (s. Anm. 19) 83–120; FUCHS – WEIKMANN, *Exsultet* (s. Anm. 26); R. MEßNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001 (UTB 2173) 351–358.

²⁸ LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 27) 88.

²⁹ Ebd.

³⁰ *Meßbuch* (s. Anm. 2) [69]. Im lateinischen Text: «totius orbis se sentiat amissae caliginem» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 342.)

³¹ LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 27) 116. Im lateinischen Text: «Flammas eius lucifer matutinus inveniat: ille, inquam, lucifer, qui nesciat occasum» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 346.)

³² Es sind die Nächte von Schöpfung, Bindung Isaaks, ägyptischem Pesach und der Ankunft des Messias, darüber hinaus auch die Nächte der Wiederkunft des Mose und Elias, der Auferstehung der Patriarchen und dem Ende der Welt. Die ersten vier genannten Nächte entsprechen der Auslegung der palästinischen Targume zu Ex 12,42a: «Eine Nacht des Wachens war es für den Herrn, als er sie aus Ägypten herausführte»; vgl. MEßNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (s. Anm. 27) 301–303; BRAULIK, *Lesungen der Ostervigil* (s. Anm. 22) 42, Anm. 7, und 59.

³³ LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 27) 98. Im lateinischen Text: «Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae illuminatione purgavit.» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 344.)

³⁴ LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 27) 106.

³⁵ *Missale Romanum* (s. Anm. 23) 345f.

³⁶ Vgl. AMBROSIIUS, *Explanatio Ps. 39,20* (CSEL 64,225,8–10).

³⁷ Vgl. MEßNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (s. Anm. 27) 356.

³⁸ LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 27) 114. Im lateinischen Text: «... ut cereus iste in honorem tui nominis consecratus, ad noctis huius caliginem destruendae.» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 346.)

³⁹ N. LOHFINK, *Die traditionellen Orationen der Ostervigil deutsch*, in: BRAULIK – LOHFINK, *Osternacht* (s. Anm. 19) 139–162, hier 145. Im lateinischen Text: «Deus, qui mirabiliter creasti hominem et mirabilis redemisti, da nobis, quaesumus, contra oblectamenta peccati mentis ratione persistere, ut mereamus ad aeterna gaudia pervenire. Per Christum Dominum nostrum.» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 357.)

⁴⁰ Vgl. G. FUCHS, *Heiligabend. Riten – Räume – Requisiten*, Regensburg 2002 (Liturgie und Alltag 2002) bes. 19–33.

⁴¹ Vgl. AES 71; *Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands u.a., Freiburg u.a. 1998, Nr. 238.

⁴² Vgl. *Martyrologium Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Editio typica*, Città del Vaticano 2001, 67–70.647f; eine deutsche Übersetzung gibt das Deutsche Liturgische Institut Trier als Textblatt jedes Jahr zum Weihnachtsfest heraus; vgl. auch die Fassung bei J. SEUFFERT (Hg.), *Neues Werkbuch zum Gotteslob. Lesejahr B*, Freiburg i. Br. 2000, 228–230.

⁴³ *Martyrologium Romanum* (s. Anm. 42) 69.

⁴⁴ Ebd. 70.

⁴⁵ Guido Fuchs hat einen Weihnachtshymnus von Thomas von Kempen neu zugänglich gemacht, der in deutlicher Anlehnung an das Exsultet das Mysterium der »wahrhaft seligen Nacht« lobpreist und der sich auch als Eröffnung der Vigilfeier, mitunter gar als Lichtdanksagung innerhalb eines Luzenariums, vor der Christmette eignet; vgl. G. FUCHS, *O selige Nacht. Ein weihnachtliches Exsultet*, Regensburg 2001. Auch die ursprüngliche Praxis, in der römischen Basilika S. Maria Maggiore mit dem Introitus der Christmette nach Ps 2,7 *ex abrupto* die Metten der Weihnacht zu eröffnen, verdient neue Beachtung; vgl. A. HEINZ, *Weihnachtsfrömmigkeit in der römischen Liturgie und im deutschen Kirchenlied*, in: LJ 30 (1980) 215–229, hier 217. Eine ähnliche Funktion könnte auch ein Introitus nach Weish 18,14f zukommen, der nach gegenwärtigem Ordo erst am zweiten Sonntag nach Weihnachten erklingt: »Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht bis zur Mitte gelangt war, da stieg dein allmächtiges Wort, o Herr, vom Himmel herab, vom königlichen Thron.«

⁴⁶ WOHLMUTH, *Jesu Weg* (s. Anm. 14) 186.

⁴⁷ Vgl. WALLRAFF, *Christus verus sol* (s. Anm. 1) 174–195.

⁴⁸ *Meßbuch* (s. Anm. 2) 38.

⁴⁹ Vgl. die Gegenüberstellung der Motive Dunkel und Licht in beiden Lesungen der Christmette bei E. VOLGGER, »Das Volk, das im Dunkeln lebt, sieht ein helles Licht« (Jes 9,1). *Zu Symbolgehalt und Symbolgestalt des Weihnachtsfestes*, in: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde 1/1990, 102–111, hier 104–107.

⁵⁰ *Missale Romanum* (s. Anm. 23) 155.

⁵¹ Von Ambrosius stammt der älteste nichtbiblische Text zur lateinischen Weihnachtsliturgie, der Hymnus »Intende, qui regis Israel«, der Christus als das neue Licht in der Nacht der Geburt lobpreist, von der aus das Dunkel der Welt besiegt ist; vgl. AH 50,13f. Auch bei Augustinus nimmt die Metapher »mysterium lucis« eine tragende Rolle in seinen späten Weihnachtspredigten ein, wodurch – im Gegensatz zum frühen Brief an Januarius – dem Geburtsfest Christi durchaus eine soteriologische Bedeutung zugemessen wird. Zum Gebrauch der Sonnenmetapher in altkirchlichen Weihnachtspredigten vgl. WALLRAFF, *Christus verus sol* (s. Anm. 1) 182–190.

⁵² *Meßbuch* (s. Anm. 2) 364f.

⁵³ *Lektionar für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. 1. Bd. Advent und Weihnachtszeit. Erste Jahresreihe*, Einsiedeln u.a. 1978 (Die Feier des Stundengebetes) 116.

⁵⁴ Die zitierte Oration nach der ersten Lesung der Ostervigil steht in sprachlicher und theologischer Abhängigkeit zu den Anfangsversen dieser Weihnachtssoration: »Allmächtiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt (reformasti). Laß uns teilhaben an der Gottheit deines Sohnes, der unsere Menschennatur angenommen hat.« (*Meßbuch* [s. Anm. 2] 40.)

⁵⁵ Immer noch unübertroffen dargelegt von R. BERGER, *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*, in: ALW 8,1 (1963) 1–20, bes. 5f; ergänzend B. FISCHER, *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*, in: ALW 9,1 (1965) 131–133. Liturgiehistorisch ist natürlich das Weihnachtsfest in Abhängigkeit zum Osterfest ausgestaltet worden, die Weihnachts- bzw. Epiphanienvigil ausgehend von der Ostervigil; zur Jerusalemer Epiphanienvigil vgl. A. BAUMSTARK, *Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen*

und monastischen Ritus, Münster 1957 (LQF 32) 61f; H. FÖRSTER, *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes*, Tübingen 2000 (STAC 4) 149–155.

⁵⁶ J. PINSK, *Geboren zum Heil der Welt. Das Kommen des Herrn in der Liturgie*, in: *Gottesdienst* 23 (1985) 177–179, hier 178.

⁵⁷ Ebd. 179.

⁵⁸ Von liturgiewissenschaftlicher Seite wird oftmals der Einwand erhoben, aufgrund der Einzigartigkeit der Osternacht nicht die Christmette im Halbdunkel bei Kerzenschein zu feiern, vor allem sollten keine Kerzen an die Gläubigen verteilt werden; vgl. E. NAGEL, *Anmerkung zu dem Beitrag »Festlich und würdig«*, in: *Gottesdienst* 37 (2003) 165. Weil aber Weilnachten und Ostern theologisch bzw. soteriologisch als *Einheit* zu verstehen sind, sollte nicht ganz bewusst eine rituelle Angleichung (keine Kopie!) der Christmette an die Osternacht angestrebt werden? Ein Luzenarium, das der katedralen Tagzeitenliturgie entstammt und in jüngster Zeit für die Gemeindevesper wieder entdeckt wird, ist nicht auf die Osternacht beschränkt, sondern kann auch zur Vigil vor der Christmette gefeiert werden. Vgl. den Praxisbericht von Walter Ruf über eine Christ-Mette ohne Eucharistiefeier: *Festlich und würdig. Eine Christmette als Wort-Gottes-Feier*, in: *Gottesdienst* 37 (2003) 164f; vgl. auch A. STERZENBACH, *Christmesse als Christmette. Für einen erweiterten Wortgottesdienst in der Heiligen Nacht*, in: *Gottesdienst* 29 (1995) 172f. Ewald Volgger erwägt das Entzünden der Kerzen zum oder nach dem Evangelium und fragt nach der Berechtigung einer Lichtdanksagung; vgl. VOLGGER, *Volk* (s. Anm. 50) 110f.

⁵⁹ BERGER, *Ostern und Weihnachten* (s. Anm. 55) 20.

⁶⁰ K. RAHNER, *Heilige Nacht*, in: DERS., *Schriften zur Theologie VII*, Köln 1966, 128–132, hier 129.

⁶¹ Vgl. zentral SC 5; dazu I. PAHL, *Das Pascha-Mysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie*, in: LJ 46 (1996) 71–93; A. A. HAÜßLING, *»Pascha-Mysterium«*, in: ALW 41 (1999) 157–165.

⁶² So im Gabengebet der Messe am Heiligen Abend, vgl. *Missale Romanum* (s. Anm. 23) 153.

⁶³ In seiner theologischen Deutung der Gesamtstruktur des liturgischen Jahres differenziert Hansjörg Auf der Maur allerdings zwischen dem theologischen Kern des Kirchenjahres, den er auch in Rezeption der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils im Paschamysterium Jesu Christi festmacht, und dessen Entfaltung: »Das Grundgefüge des Herrenjahres (entfaltetes Jahresostern) bilden Ostern und Weihnachten, die Grundstruktur der gesamten Jahresfeier jedoch das Wochenostern (Sonntagsfeier) und das Jahresostern.« (H. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg 1983 [GdK 5] 214.) Aus diesem Grunde subsumiert er Epiphanie und Weihnachten lediglich unter dem Kapitel »Weitere Herrenfeste«, nicht als eigenen Festkreis.

⁶⁴ A. GERHARDS (Hg.), *Liturgie und Licht. Eine Orientierungshilfe*, Trier 2006 (Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 7) 16f.

ALFRED DENKER · ZANDVOORT

NACHTGESANG

Eine Erörterung des Nachtmotivs in der Dichtung Georg Trakls

In einer Zeit, in der alle lebendigen Sprachen sich in einem ständigen Absterben befinden und die Bildgewalt der neuen Medien jedes Hören auf das Ungesprochene überschreitet, scheint der Versuch einer Erörterung poetischer Sprache ein unzeitgemäßes und hoffnungsloses Unternehmen zu sein. Was könnte Dichtung uns heutigen Menschen noch sagen? Wie sinnvoll könnte es sein, sich denkerisch auf Dichtung einzulassen? Es gibt bestimmt wichtigere und lebensnähere Aufgaben zu lösen. Ökologische Katastrophe, Terrorismus, nukleare Bewaffnungswettlauf, politische Radikalisierung sind doch die Themen, mit denen jeder ernsthafter Denker sich auseinandersetzen soll. Wozu Dichtung? Wozu Dichter? Wozu Denker? Die Antwort auf diesen Fragen ist eine ganz einfache: Im Dichten und Denken findet die menschliche Freiheit – «Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes»¹ – ihren vollkommensten Ausdruck. Im Dichten und Denken eröffnet sich erst die menschliche Welt in ihrer ganzen Breite und Tiefe. Nur im Dichten und Denken kann das Wesen des Menschen gerettet werden.

Der Dichter singt – auch wenn sein Leben kurz ist und überschattet von Alkoholmissbrauch und Drogensucht. Georg Trakl wurde am 3. Februar 1887 in Salzburg geboren. Am 2. November 1914 starb er durch Kokainvergiftung im Feldhospital in Krakau. Sein Lebenswerk ist nicht umfangreich – zeitlebens wurde nur ein schmaler Band mit Gedichten publiziert.² Den zweiten Band *Sebastian im Traum*³ hat er noch zusammengestellt, aber der Band erschien erst 1915 posthum.

Der Dichter singt. In seiner Dichtung entspricht er der Sprache. Der Dichter ist der Hörende. Er hört auf das ihm Zugesprochene und ruft es in seiner Dichtung hervor. Erst wenn das Seiende ins Wort gerufen wird, *ist* es und kann es sich dem Menschen in seiner Unverborgenheit zeigen. Das Sein des Seienden ist Sinn. Der Dichter stiftet Sinn und eröffnet so erst die

ALFRED DENKER (geb. 1960) studierte Philosophie, Geschichte und Theologie an den Universitäten von Groningen und Amsterdam. Seit 10 Jahren bereitet er eine umfassende Heidegger-Biographie vor. Er ist Leiter des Martin-Heidegger Archivs der Stadt Meßkirch, Herausgeber der Martin Heidegger Briefausgabe und Mitherausgeber des Heidegger Jahrbuches.

sinnvolle Welt, in der der Mensch immer schon zuhause ist und die ihn immer wieder verloren geht. Dichtung ist nicht eine besondere Art des Sprechens – sie ist das Wesen der menschlichen Sprache. Unsere Alltagssprache ist eine arme, beschränkte, sich selbst überschreiende Sprache, die ihre Poesie verloren hat.

Der Denker sinnt nach. Er hört auf das vom Dichter Gesungene und erschließt den Sinn. Der Dichter eröffnet die menschliche Welt in ihrer vielfältigen und undurchschaubaren Strukturen – der Denker sinnt diesen Strukturen nach und versucht das Wesen des Menschen zu bestimmen. Sowie jeder Denker nur einen einzigen Gedanken denkt, dichtet jeder Dichter nur aus einem einzigen Gedicht.⁴ Der Denker denkt seinen einzigen Gedanken, indem er diesen in einer Vielfalt von Arbeiten zum Ausdruck bringt und dennoch bleibt dieser eine Gedanke unausgesprochen im Werk. Der einzige Gedanke ermöglicht das Werk, seine Gliederung und Systematik. Die eigentliche Zwiesprache mit dem Gedanken eines Denkers ist allein die denkende: das denkende Gespräch der Denker, das wir die Geschichte der Philosophie nennen. Der Dichter dichtet nur aus einem Gedicht, d.h. das Gedicht bleibt ungesprochen. Keine der einzelnen Dichtungen, auch nicht ihr Gesamt sagt alles. Das eigentliche Gedicht bleibt ungesprochen. Die dichtende Zwiesprache kann das dichterische Gespräch der Dichter sein. Trakl antwortet in seiner Dichtung auf Hölderlin, Rimbaud und andere Dichter.

Die Zwiesprache des Denkens mit dem Dichten ist notwendig, weil der Sinn von Sein nur in der Dichtung gesungen wird. Ohne die schon immer in der Dichtung erschlossene sinnvolle Welt würde es nichts zu denken geben. Da sie wie die Eule der Minerva erst in der einbrechenden Dämmerung ihren Flug anfängt, kann die Philosophie nur nachsinnen. Das Gespräch des Denkens mit dem Dichten ist gefährlich und es verlangt eine sorgfältige Zurückhaltung. All zu leicht kann das Denken das Singen des Gedichts stören und verstummen lassen. Denkend hören auf eine Dichtung ist nachdenklich werden und nur in diesem besinnlichen Nachdenken kann das Denken das Wesen der Sprache hervorrufen, damit wir wieder erfahren, was es bedeutet in der Sprache zu wohnen.

Eine von Trakls Dichtungen, «Die Nacht der Armen», sagt:
Es dämmert!⁵

Der Dichter ruft die Nacht her in einer Nähe. Er heißt sie kommen. Sein Singen bringt uns die Nacht näher ohne sie der Ferne zu entreißen. Die Anwesenheit, in die der Dichter die Nacht ruft, ist nicht die der Gegenwart. Es wird nicht hier und jetzt Nacht. Die Anwesenheit des Gerufenen ist eine andere und wesentlich tiefere. Sein Rufen sagt uns erst, was die Nacht ist.

»Es dämmert!«

Der Vers, in dem dieser Satz gehört, fährt fort:

Und dumpf o hämmert
 Die Nacht an unsre Tür!
 Es flüstert ein Kind: Wie zittert ihr
 So sehr!
 Doch tiefer neigen
 Wir Armen uns und schweigen
 Und schweigen, als wären wir nicht mehr.

»Dumpf hämmert die Nacht an unsre Tür.« Die Dämmerung kündigt das Kommen der Nacht an. Und die Nacht ist die Zeit der Finsternis. Die Nacht kann schrecklich sein weil sie uns blind macht und in ihr alles Seiende in das Nichts versinkt. Die Angst überfällt uns und lässt uns zitternd zurück. Sie ist eine Grundbefindlichkeit der menschlichen Existenz und erschließt das Leben des Menschen in seiner Unheimlichkeit. In der Angst befindet der Mensch sich im Nichts und Nirgendwo. Sein In-der-Welt-sein als solches und sein Mit-Anderen-sein verschwinden in der Angst, so dass er in seiner Vereinzelung mit der Endlichkeit seiner eigenen Existenz konfrontiert wird. Der Mensch wird sterblich und weiß vom Tode. In der Angst wird alles finster und verstummt jedes Sprechen. Das Kind flüstert, weil es in seiner Unschuld noch keine Angst kennt. Aber die Dämmerung kommt wieder, weil auch die längste Nacht vorübergeht. Der Morgen dämmt am Ende der Nacht und mit ihm geht der Tag wieder auf.

Trakls Dichtungen leben von der Mehrdeutigkeit der Sprache. Seine Sätze sind keine Aussagen. Sie rufen das Seiende in die Unverborgenheit. Die Nacht ist schrecklich, aber dies bedeutet nicht, dass sie reine Finsternis sei, da sie auch besinnlich macht. Die Mystik weiß von der Urgewalt der Nacht. Erst wenn alles Sinnliche in der Nacht verschwindet, werden die unsinnlichen Dinge sichtbar und nähert sich Gott dem Menschen. Die Nacht gehört zum Tag, sowie der Tod zum Leben.

Die erste Strophe einer Dichtung, die «Nachtlied»⁶ überschrieben ist, singt:

. . . Ein Tiergesicht
 Erstarrt von Bläue, ihrer Heiligkeit.
 Gewaltig ist das Schweigen im Stein;

Welches Tiergesicht könnte hier gemeint sein? Es erstarrt von der Heiligkeit der Bläue. In der Erstarrung sammelt sich das Gesicht des Tieres. Dieses Tier hält sich an sich, um in seinem gewaltigen Schweigen das Heilige anzuschauen. Die dritte Strophe gibt uns einen weiteren Wink:

O! ihr stillen Spiegel der Wahrheit.
 An des Einsamen elfenbeinerner Schläfe
 Erscheint der Abglanz gefallener Engel.

Im Spiegel der Wahrheit schaut dieses Tier das Heilige an. Die Tierheit dieses Tieres ist unbestimmt und schwankend. Es ist das noch nicht festgestellte Tier: der Mensch als *animal rationalis*. Der Abglanz gefallener Engel erinnert uns an das verlorene Paradies und den Baum von der Erkenntnis von Gut und Böse. Das Schweigen ist gewaltig im Stein – der Stein ist das Gebirge des Schmerzes. Der Mensch ist in dem Moment, als er die Bläue der göttlichen Heiligkeit anschaute, sterblich geworden. Das Leben ist schmerzhaft.

Eine andere Dichtung, «Nachtlied»⁷, sagt:

Triff mich Schmerz! Die Wunde glüht.
 Dieser Qual hab' ich nicht acht!
 Sieh aus meinen Wunden blüht
 Rätselvoll ein Stern zur Nacht!
 Triff mich Tod! Ich bin vollbracht.

Der Schmerz der Endlichkeit wird vom Dichter besungen. Dieser Schmerz ist eine glühende Wunde. Er gibt dieser Qual der Endlichkeit nicht Acht, weil er sterblich geworden ist. Der Mensch ist der Sterbliche. Sterblich sein heißt vom Tode getroffen werden und dadurch von ihm wissen und aus diesem schmerzlichen Wissen blüht rätselvoll ein Stern zur Nacht. Welcher Stern dieser ist, werden wir später erfahren. Wenn der Tod zum Leben gehört, dann geht mit dem Tod das Leben nicht zu Ende.

Aber die Nacht bringt nicht nur den Tod näher. Ihr Dunkel ist auch das Dunkel der Lust und der Erotik. Das Leben geht aus der Nacht und dem Dunkel hervor.

Die blaue Nacht ist sanft auf unsren Stirnen aufgegangen.
 Leise berühren sich unsre verwesten Hände
 Süße Braut!⁸

Blau ist die Nacht, weil sie die heilige Nacht der Hochzeit ist. Der Dichter singt von der süßen Braut. Die Hände sind verwest; die Hochzeit bedeutet ja das Ende der Kindheit. Die Nacht ist die Zeit «der dunklen Spiele der Wollust»⁹. In einer anderen Dichtung, «Nachts»¹⁰, heißt es:

Die Bläue meiner Augen ist erloschen in dieser Nacht,
 Das rote Gold meines Herzens. O! wie stille brannte das Liebe

Dein blauer Mantel umfing den Sinkenden;
Dein roter Mund besiegelte des Freundes Umnachtung.

«Das rote Gold» und «Dein roter Mund»; die still brennende Liebe – rot ist die Farbe des Blutes, der Liebe, des Lebens. Der Dichter singt «die Nacht»¹¹:

Dich sing ich, wilde Zerklüftung
Im Nachtsturm
Aufgetürmtes Gebirge;
Ihr grauen Türme
Überfließend von höllischen Fratzen,
Feurigem Getier,
Rauhen Farnen, Fichten,
Kristallinen Blumen.
Unendliche Qual,
Daß Du Gott erjagtest
Sanfter Geist,
Aufseufzend im Wassersturz,
In wogenden Föhren.

In dieser Dichtung singt Trakl «Dich, die wilde Zerklüftung». Die wilde Zerklüftung ist der sanfte Geist, der Gott erjagt. Mit der Sterblichkeit des Menschen bricht das Seiende im Ganzen auseinander. Das Sinnliche und Übersinnliche, das Endliche und das Unendliche, Mensch und Natur, Mensch und Gott; überall ist nur noch Zerklüftung. Aber die Zerklüftung ist auch die Lichtung, in der das Seiende in die Unverborgenheit gerufen werden kann. Unendlich ist die Qual der Erbsünde.

In der zweiten Strophe singt der Dichter:

Golden lodern die Feuer
Der Völker rings.
Über schwärzliche Klippen
Stürzt todestrunken
Die erglühende Windsbraut,
Die blaue Woge
Des Gletschers
Und es dröhnt
Gewaltig die Glocke im Tal:
Flammen, Flüche
Und die dunklen
Spiele der Wollust,
Stürmt den Himmel
Ein versteinertes Haupt.

Ein versteinertes Haupt – das Haupt des nicht festgestellten Tieres – stürmt den Himmel und erjagt Gott. Der Dichter singt hier von der Nacht der entflohenen Götter. Es ist die Zeit des vollendeten Nihilismus, die er in den Schrecken des ersten Weltkrieges erfahren hat und die ihm das Leben rauben würden. Gottesfinsternis ist auch die unendliche Qual. Ohne Göttlichen kann es keine Sterblichen geben und ohne Sterblichkeit geht dem Menschen sein Wesen verloren.

In einem anderen Nachtgesang sammeln sich die Todesmotive. Die Dichtung ist überschrieben «Sommer»¹².

Am Abend schweigt die Klage
Des Kuckucks im Wald.
Tiefer neigt sich das Korn,
der rote Mohn.

Schwarzes Gewitter droht
Über dem Hügel.
Das alte Lied der Grille
Erstirbt im Feld.

Nimmer regt sich das Laub
Der Kastanie.
Auf der Wendeltreppe
Rauscht dein Kleid.
Stille leuchtet die Kerze
Im dunklen Zimmer;
Eine silberne Hand
Löschte sie aus;

Windstille, sternlose Nacht.

Die Nacht ist windstill, sternlose, finster und bedrohend. Das Gedicht scheint klar zu sein. Der Dichter singt vom Sommer und dennoch gibt es kein Licht. Schwarzes Gewitter droht. Alles wird still und lautlos. Das Laub der Kastanie regt sich nicht mehr. Die Klage des Kuckucks verstummt. Trakl erwähnt den Wind nicht. Aber wir fühlen seine Nähe im Neigen des Kornes, das den Mohn herunterdrückt. Es herrscht eine unerträgliche Spannung. Aber im Hause auf der Wendeltreppe rauscht «Dein Kleid». Es ist das Kleid einer Frau, der süßen Braut.

Die letzte Strophe scheint ganz klar zu sein. Eine silberne Hand löscht eine Kerze aus. Aber wenn wir genauer hören, verschwindet die Selbstverständlichkeit. Draußen auf dunklen Pfaden wanderten wir – aber jetzt sind

wir heimgekommen. Das drohende Gewitter ist ausgeschlossen und das Geräusch des Kleides unserer Geliebten heißt uns willkommen. Es wird todesstill. Es ist nicht ganz dunkel und finster, denn stille leuchtet eine Kerze. Kann Stille aber scheinen? Ist es nicht das Licht der Kerze, das scheint? Aber die Kerze scheint im dunklen Zimmer. Die Kerze beleuchtet den Raum nicht mehr. Sie wurde erloscht von einer silbernen Hand. Es ist eine windstille, sternlose Nacht. Dieser Satz verstärkt die Dunkelheit des Zimmers. Eine silberne Hand, wem gehört sie? Und könnte die Kerze die Seele unserer Geliebten sein? War das Rauschen des Kleides das Lauten ihrer Todesglocken? Ist es die silberne Hand, die Hand des Sensenmannes, der das Leben raubt und das Licht der Kerzen mit der sanftesten Berührung erlischt?

Diese Fragen sollen alle offen bleiben. Der Dichter singt und der Denker kann seine Dichtungen nur nachsinnen. Der Schlusszeile der Dichtung «Psalm¹³» soll uns Hoffnung geben. Die Last der Sterblichkeit ist unerträglich ohne Hoffnung auf Erlösung.

Schweigsam über der Schädelstätte öffnen sich Gottes goldene Augen.

Die Schädelstätte ist die Zeit der entflohenen Götter. Die goldenen Augen des kommenden Gottes öffnen sich schweigsam, weil Er vom Dichter noch nicht in die Nähe gerufen wurde. Wie Hölderlin, konnte auch Trakl nur sein Kommen vorbereiten.

ANMERKUNGEN

¹ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung: Teilband 1*, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992, 79.

² Georg TRAKL, *Gedichte*, Der jüngste Tag Bd. 7/8, Leipzig 1912.

³ Georg TRAKL, *Sebastian im Traum*, Leipzig 1915.

⁴ Vgl. dazu Martin HEIDEGGERS Erörterungen der Dichtung Trakls: «Die Sprache» und «Die Sprache im Gedicht»; in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 2003, 9–33, 35–82.

⁵ Ich zitiere die Gedichte Trakls nach der Historisch-Kritischen Ausgabe der Dichtungen und Briefe, herausgegeben von Walther Killy und Hans Szeklenar, Band 1 [= Trakl], Salzburg 1969, 260.

⁶ TRAKL, 68.

⁷ TRAKL, 261.

⁸ TRAKL, 313.

⁹ TRAKL, 160.

¹⁰ TRAKL, 96.

¹¹ TRAKL, 160.

¹² TRAKL, 136.

¹³ TRAKL, 56.

ERICH KOCK · KÖLN

NACHT, LICHT NACHT

Nacht, lichte Nacht, heller als jeglicher Tag. Nacht, die ihr Licht auch in das Totenreich wirft: kein Tod kann uns töten. Deine Geburt, Menschensohn, schrieb das niemals sterbende Datum in den Tag – *Christum natum*. Gott, ewige Jugend des Morgens, jünger als alle, vor aller Zeit und doch gerade geboren. Geburtsnacht, die sich gegen das Dunkel verschwor. Licht, das alle Schwermut entrechtet; das Jerichos Mauern noch einmal zum Einsturz bringt. Nacht, die den Einen ans Licht treten ließ, der uns vom Vater Kunde geben sollte: ewiger Ausgang der Liebe, die nicht enttäuschen kann.

Nacht, die dem Tode trotzt. Sie läßt die bittere Kränkung unserer Sterblichkeit hinter sich. Nacht schattenlosen Lichts, das kleinen Leuten auf Feldern weit draußen zuerst zugedacht ist. Demütige Nacht, die auf ein Licht sinnt, das Recht behält gegen jeglichen Menschenverdacht. Verstockt hocken wir in den Gruben unseres Argwohns, schaufeln für unser Mißtrauen die Ursachen herbei. Doch diese Nacht erbarnt sich auch unserer Zweifel.

Nacht, die den Einen hervorbringt, der unsere Seele ins Vertrauen zieht, um ihr zu entschlüsseln, wer unser VATER ist: «Ich bin's und der da ist mein geliebter Sohn.» Dieser Menschensohn, der uns in seiner Person für sein göttliches Herkommen haftet. Der uns begreiflich macht, woher er stammt – uns Vertriebenen im Tal der nicht aufhörenden Tränen.

Credo: Ich glaube Deiner Nacht und ihrem wachsenden Licht – schmerzliche Geburt meines Glaubens. Daß das Licht doch recht behält auf dieser geschundenen Erde, dem Planeten des Neides, der Todessucht und der Rache, wo Haß um sich schlägt und geschlagene Wunden zurückgezahlt werden auf ein Konto, das Umsätze zuverlässig verzeichnet.

Wir in unserer Verschanzung haben das Fürchten gelernt. Was auch gegen das Licht rebelliert, lehrt uns das Fürchten.

Öffnet die Nacht aber auch nur einen Spalt, wie wenn Licht auf die Dielen fällt und im Holz glänzt die Maserung, dann treibt die Helle zur Hoffnung.

Vermenschlicht sich einmal das Licht, wenn es dem Dunkel vermischt mit Vorsicht herabsteigt und langsam die Stufen unseres Verstehens erreicht; nähert es sich mit Bedacht, dann begreifen wir seine Verwandtschaft. Legt es den Mantel um unsere Schultern (*Licht ist das Kleid, das Du anhast*) ist's warm und begreiflich. Auf eine dunkle Stelle fällt Licht: der Himmel wird häuslich, und der Vater weiß, was du nötig hast.

Licht – Seine Herrschaft und Kennmal der Liebe. In den Falten der Berge schläft es nur bis zur Auferstehung des Morgens. Schweigender Jubel der Sonne. Ihre Strahlen klettern über die Schultern bewaldeter Zonen in die Ebene. Überredung des Lichts, das stets neue Früchte trägt. Licht – Anführerin jeglichen Tags. Morgen aller Morgen. Kindheiten, lange vergessen, erheben sich gegen alle Gewohnheit. Engel ziehen wieder ihre Spuren durch die Augen der Kinder. Licht lag einmal wie ein Nimbus um Türme, Dächer und Bäume. All das vergessen, was einer werden wollte? Doch Deine Geburt, o Gott, schultert auch diese Untreue. Denn immer beginnst Du mit uns von vorn. Immer bist Du Allesbeweger bewegt. Du Erschaffer des Lichts: daß ich doch Deinen Willen durchstreifte wie der Vogel die Luft, Deine Gnade atmete, ruhig und im Hellen zu Hause! Dein Licht, es gehört Dir, und du teilst es mit allen.

Nacht, da Gott sich in die Welt verstrickt – ihren Hunger, ihre Tränen, die Wunden. Menschensohn, Absteiger in blutige Niederungen. Dieser Galiläer, kleiner Leute Kind und Erb-Lasser des Reiches Gottes, in die erste Nacht getaucht wie in eine Taufe. Jesus – immer ein Randgänger, draußen geboren, draußen im Tod vor den Toren. Hier wird einer den Essig der Durchschnittlichkeit trinken, die Galle unserer billig zu habenden Bosheiten verkosten. Jesus, kein Hausgott zum Wohlfühlen, und der Kreuzweg kein Börsengang. Ein gescheiter Erlöser wäre bequemer gewesen, hätte Fallen umgangen, wäre Gewinner geblieben. Und warum nicht statt Betlehem Athen? Wandelte im Säulenschatten von Akademien, diskutierfreudig und jovial, ließe mit sich reden. Einer, der weisheitsbeflissene Schüler mit Würde zum Philosophieren brächte. Aber ein Jude, im Stall geadelt, der Schande bestimmt? Für eine Kreuzigung vorgesehen? Ehre sei Gott in der TIEFE.

Denn als lautlose Stille die Nacht umfing und ihres schnellen Laufes Mitte erreicht hatte, da sprang Dein allmächtiges Wort vom Himmel her ... Und von jetzt an sind wir mit dem Universum solidarisch, und auch meine Seele ist nicht geringer als der von Planeten wimmelnde Kosmos. Galaxien auch in meinem Leib, Lichtjahre selbst in den Adern. Denn ich gehöre dazu, bin nach dem Maß der Sterne vermessen und ihrer unaufhörlichen Bewegung. Mitten hinein blicke ich in den sich immerzu weitenden Raum, der nichts als die Ausdehnung Deiner Barmherzigkeit ist. Und auch der Kosmos

schwört auf die Liebe. Denn in jenem Betlehem wird das Universum ersichtlich. Lang ist, was kurz, und schnell, was nur langsam scheint. Zukunft ist die Ursache aller Vergangenheit, doch ihr braucht euch nicht zu beeilen.

Ich taumle über den Steg, den Du über den Abgrund Deiner Worte gelegt hast: *patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae*, allmächtiger Vater, unablässiger Hervorbringer von Himmel und Erde. Stürze ich aus dem Weltenbau, sterbend ins Nichts oder in Deine Arme? Und stehst Du dort, um mich aufzufangen? *Et filium tuum*, Deinen Sohn, kann ich ihm glauben? Dein Sohn, der mich erlöst hat? Und ich denke der Vielen, die sein Wort der Verheißung mit ihrem Blut nachschrieben, selbst in der Nacht der Geburt oder im düsteren Monat November. Sie hofften, auch unterm Galgen, und Dein allmächtiges Wort trog sie nicht. Denn Dein Wort, Herr, hält sich an seine Stabilität. Für immer hat sich's gebunden an Ort und Zeit und die Zeiten. Und es sagt Hier. Hier bin ich, heute und immer, und ich werde mich nicht von euch wegprügeln lassen, ich löse mich nicht von den Nägeln: Ihr könnt mich berühren. Glaubt wenigstens meinen Wunden. Dort oben habe ich die Erde im Blick, denn wer liebt, schaut; wer liebt, leidet. Hier verweil ich, Licht, Erbarmen und Leben. Bewegt sich der Erdkreis, so steht doch das Kreuz fest.

Es ist Tag geworden über der lautlosen Mitternacht, die Gott sich zu seiner Menschwerdung erkor. Schon wohnt das fleischgewordene Wort unter uns - mitten unter Menschen und Tieren, Pflanzen und Bäumen. Und auch der Sohn atmet unsere Luft; er hört die Stimme des Wassers unter den Steinen, in den Zweigen das Wehen des Windes, die Stimmen der Vögel. Der ewige Sohn ist über die Schwelle getreten. Doch die nahe Geschichte bleibt auf goldenen Grund gemalt. Denn auch das Deutliche haust im Geheimnis. So nimmst du mehr wahr als Fels und Baum, Mensch und Tier, das Liebespaar von Mutter und Kind, mehr als Umriß und Farben. Denn mitten in der nahen Geschichte wohnt das Licht, unzugänglich und greifbar in einem.

Lob für die Zulassung der Augen, Dank für Dein herrliches Licht. Licht, unter all Deinen Schöpfungswerken das trüchtigste. Obertöne des Lichts - eine Musik für die Augen. Generalbaß der Stille, in der alle Stimmen sich ordnen. Dieses große Amen des Lichts - Oktavschritt der Hoffnung, der Freude in der Partitur der Erlösung. Ganz übergossen von Sonne die Menschen zu sehn und den Schatten. Nacht, lichte Nacht - das Heil, das uns gekommen, nenne ich LIEBE.

KELLY GROVIER · ABERYSTWYTH

Die Nacht ist wie ein Dinosaurier

Am Museum für Naturgeschichte
Entlangschlendernd gehen
Meine Gedanken zu

All den seltsamen Skeletten
Die schlaksig dort stehen – gefroren ihre
Rippen und ihr Brüllen (

Wie Fossilienparenthesen
Einer lange verlorenen Sprache) –
Wenn plötzlich der ganze

Himmel angezündet zu sein scheint
Wie das Röntgenbild eines großen Lebewesens
Dessen verstreute Abwesenheit

Nur der elektrische Schädel
Des Mondes und die unverhüllten
Sternenknochen bewirbeln können.

The night is like a dinosaur. Sloping by the Museum / of Natural History, / my mind goes out// to all the awkward skeletons / gangling there – their frozen / ribs and roars (// like fossilised parentheses / of a long lost language) – / when suddenly, the whole // sky seems switched on, / like an X-ray of a great being, / whose scattered absence // only the moon's electric / skull and the bare-boned / stars can vertebrate.

KELLY GROVIER ist Dozent für Englisch an der University of Wales in Aberystwyth und Mitherausgeber der «European Romantic Review» (Taylor & Francis). 2008 erscheint sein erster Gedichtband «A lens in the palm». – Übertragen von Holger Zaborowski.

JEAN-LUC MARION · PARIS

LUSTIGER ODER DIE INTELLIGENZ DES GLAUBENS¹

Zum Tode von Kardinal Jean-Marie Lustiger

«Glaubt ihr nicht, so werdet ihr nicht verstehen – *nisi credideritis, non intelligetis*» (Jesaja 7,9). Der heilige Augustinus hatte diesen Bibelvers zu einer Methode für das christliche Denken erhoben. Jean-Marie Lustiger war ihr hervorragendes Beispiel.

Andere werden seine Tugenden preisen, ich beschränke mich auf seine Intelligenz: In vierzig Jahren habe ich ihn niemals eine Banalität sagen, eine fade und erbauliche Predigt halten hören, ein ideologisches oder abgeschmacktes Urteil fällen sehen.

Wenn er aus den übrigen Kirchenvertretern und auch aus der Garde der Politiker und Medienleute hervorstach, dann nicht – wie man gar nicht genug betonen kann – weil er einen schlechten Charakter oder die Gabe zu leiten oder das Gespür für Dringlichkeit hatte (all dies besaß er natürlich). Er stach heraus, weil er sehr intelligent war und Dummheit als eine Sünde gegen die Intelligenz Gottes betrachtete. Damit wir uns richtig verstehen, es handelte sich nicht um seine Bildung (selbstverständlich war er ein Mann der Kultur, aber das hat noch nie jemanden daran gehindert, dumm zu bleiben) und auch nicht um seine intellektuellen Freundschaften (er hatte zahllose, aber sie führen oft zu Gemeinplätzen). Es handelte sich vielmehr um seine Intelligenz von Gott.

Zuerst einmal handelte es sich um die Intelligenz des Glaubens. Während wir alle (oder fast alle) in der Welt leben und erst im Nachhinein erwägen, dass man die Hypothese «Gott» in Betracht ziehen könnte, lebte er in einem permanenten, früheren und unabweislichen Streitgespräch mit Gott mit einer absoluten Selbstverständlichkeit seiner Präsenz. «Herr, wir danken dir, dass du uns erlaubst, dir in deiner Gegenwart zu dienen» – wie oft habe ich ihn nicht so beten hören!

JEAN-LUC MARION, geb. 1946; Professor für Philosophie an der Universität Paris IV, Sorbonne; gleichzeitig ständiger Gastprofessor an der Universität Chicago, Divinity School; Gründungsmitglied der französischen *Communio*-Edition; ehemaliger persönlicher Berater von Jean-Marie Kardinal Lustiger.

Der Kern des Reellen, das Herz aller Macht und allen Vergnügens lag für ihn (wie für alle wahren Gläubigen) nicht in der Welt (oder in den Nachwelten), sondern in Gott, im Leben Gottes. Denn unsere arme Welt findet sich selbst direkt nur in Gott (wenn dem nicht so wäre, wo sollte er dann sein?).

Das Zeitgeschehen, das ihn tagtäglich faszinierte, bestand erstens im Epos der Liebe, die Gott für sich selbst an den Tag legt und damit auch den Menschen zuteil werden lässt. Die größte Tragödie war für ihn zurückzuführen auf das Spiel der Liebe Gottes und des Hasses der Menschen: der Liebe Gottes zu sich selbst, der Liebe Gottes zu den Menschen, des Hasses der Menschen auf Gott, des Hasses der Menschen auf andere, ja sogar des Hasses eines jeden auf sich selbst. Ihn trieb nur eine Sorge: zu ermessen, inwieweit *«die Liebe nicht geliebt wird»*. Er kannte nur eine Freude: die Barmherzigkeit festzustellen, *«die in unseren Herzen durch den Heiligen Geist verbreitet wird»*.

Er besaß die Intelligenz des Glaubens, denn für ihn befand sich die Welt der Menschen auf einer Ebene mit der Biblischen Geschichte, mit der Geschichte der Offenbarung Gottes durch ihn selbst vor den Menschen.

Aus dieser Intelligenz des Glaubens resultierte eine Intelligenz der Welt mittels des Glaubens – der Welt, wie sie, wenn nicht von Gottes Standpunkt aus, dann zumindest nach der Struktur seiner Offenbarung unter uns gesehen wird. Er besaß in dieser Beziehung keinerlei *«augustinischen Pessimismus»*, er erteilte der Moderne keine Absage, sondern besaß eine radikale Freiheit gegenüber allen Ideologien.

Nach Art von de Gaulle hatte er begriffen, dass man niemals zwischen zwei Ideologien wählen darf, sondern ihnen im Namen der Realität und der Vernunft eine Absage erteilen muss. Man muss sowohl den Nazismus als auch den Bolschewismus verweigern (gemäß der Enzyklika von Pius XI. im Jahr 1937). Und das bedeutete für die Kirche in Frankreich, dass sie nicht versuchen soll, ihre Versuchungen durch die Rechte (warum nicht mit Vichy) durch Zugeständnisse an die Linke (warum nicht mit der kommunistischen Partei) zu kompensieren oder etwa ihre fundamentalistisch fanatischen Lager durch ihre so genannten progressiv fanatischen Lager auszugleichen (und das Motiv der Gegensätze, die er in gewissen Bereichen des französischen Katholizismus angetroffen hat, braucht man gar nicht anderswo zu suchen).

Weniger durch die bloße Tatsache seines persönlichen Schicksals als vielmehr, weil er verstanden hatte, es heilig anzunehmen, hatte er begriffen, dass es keine Spaltung zwischen Juden und Christen gibt, sondern zunächst eine Spannung zwischen den Juden, die Jünger Christi geworden sind, und den Heiden, die Jünger Christi geworden sind; sodann zwischen ersteren und den Juden, die keine oder noch keine Jünger geworden sind.

Er wusste daher, dass diese Spannungen selbst ebenfalls zum Geheimnis der Offenbarung Gottes gehören.

Er hatte begriffen, dass der «Tod Gottes» nur einem Götzendienst ein Ende setzen würde, zugleich aber aufs Neue die Gottesfrage eröffnen und daher zum «Tod des Todes Gottes» führen würde. Das Christentum (gleiches gilt für das Judentum) ist nicht die Religion des Ausstiegs aus der Religion, sondern die Nicht-Religion eines Ausstiegs, der immer wieder außerhalb des Götzendienstes anfängt – eines Exodus' außerhalb der metaphysischen Ägypten «Gottes», eines Exodus' außerhalb des «Humanismus», der «Werte» und anderer «Apriori».

Er hatte schließlich begriffen, dass die Christen sich nicht zuallererst um die Kirchen sorgen müssen, sondern um Christus. Die Reformen der Institution Kirche (und er hat einige von ihnen betrieben) haben an sich keinerlei Bedeutung (außer für religiöse Beobachter, Religionssoziologen und Kirchenbürokraten), außer der (negativen, wenn auch reellen), die institutionellen Hürden zur Offenbarung und zur Verbreitung der Barmherzigkeit Christi abzubauen.

Christen sollten sich zunächst für Christus interessieren, da die Nicht-Christen sich vor allem für die Kirche interessieren. Denn die Verweigerung oder die Zugehörigkeit zur Kirche ist nicht das Ergebnis einer (ideologischen oder gar spirituellen) Entscheidung, sondern das Ergebnis einer Wahl Gottes in Christus. Christ oder Nicht-Christ nehmen Gestalt an, indem sie darauf reagieren (oder es nicht tun).

All dies klingt paradox. Doch Paradoxe sind Offensichtlichkeiten, mit denen man noch nicht konfrontiert wurde.

Papst Johannes Paul II. verlangte, keine Angst zu haben. Jean-Marie Lustiger verlangte, das Geheimnis Gottes zu verstehen und zu diesem Zweck zu glauben. Unsere Generation kann sich sehr glücklich schätzen, diese beiden Stimmen gehört zu haben. Die zukünftigen Generationen werden uns darum beneiden. Sie werden uns nicht verzeihen, sie verachtet zu haben.

Aus dem Französischen von Claudia Kotte

ANMERKUNGEN

¹ Im Französischen steht «intelligence de foi». Der Begriff meint nicht nur die Gabe der Intelligenz, sondern auch und wohl vor allem die Einsicht und das Verstehen des Glaubens. Das Bemühen um rationale Durchdringung des Glaubens prägt bereits das Denken des Augustinus (vgl. nur *sermo* 272); die *fides quaerens intellectum* ist dann durch Anselm von Canterbury zu einer theologischen Programmformel avanciert (Anm. d. Red.).

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG/OSNABRÜCK

JESUS – TORA IN PERSON UND GABE DER VERGEBUNG

Jean-Marie Lustiger über den Messias Israels

Lange hat sich die Kirche der Einsicht versperrt, dass Israel – auch das nach-biblische – im ungekündigten Bund steht und die Christen nur durch Jesus, den Messias, Zugang zu den Verheißungen Israels haben. Zu den erfreulichen theologischen Entwicklungen seit dem II. Vatikanischen Konzil gehört es, dass diese Einsichten inzwischen breite Zustimmung gefunden haben. Sie sind allerdings immer neu zu bedenken und selten so eindringlich betrachtet worden wie von Jean-Marie Lustiger in seinem Buch «La Promesse – Die Verheißung», an das hier anlässlich seines Todes noch einmal mit Nachdruck erinnert sei.¹ Lustiger, der 1926 als Sohn polnischer Juden geboren wurde, mit vierzehn Jahren zur katholischen Kirche übergetreten, dann zunächst Priester und schließlich Erzbischof von Paris und Kardinal wurde, macht das jüdische Erbe im Christentum stark, ohne den universalen Anspruch des Evangeliums abzuschwächen.

Der Hauptteil des Buches besteht aus einer Auslegung zentraler Passagen des Matthäus-Evangeliums und geht auf eine Vortragsreihe zurück, die Lustiger bereits 1979 gehalten hat. Die späte Veröffentlichung wird im Vorwort damit erklärt, dass die Zeit erst durch das Pontifikat von Papst Johannes Paul II. reif dafür geworden sei. Man kann dies durchaus als Adresse der Würdigung lesen, denn der polnische Papst hat durch ungewöhnliche Initiativen das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden maßgeblich verbessert. Es sei nur daran erinnert, dass Karol Wojtyła als erster Papst der Geschichte eine Synagoge besucht, die Juden als «ältere Brüder im Glauben» bezeichnet und im Jahr 2000 in Jerusalem an der Klagemauer gebetet hat. Es fügt sich daher gut, dass der zweite Teil des Buches Ansprachen jüngerer Datums versammelt, die dem veränderten Gesprächsklima zwischen Juden und Christen gelten.

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Privatdozent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br. 2006/07 Gastprofessor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien. Derzeit Lehrstuhlvertreter für Dogmatik und Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie, Osnabrück.

Das Leitmotiv der dichten und gut lesbaren Matthäus-Exegesen besteht darin, dass Jesus von Nazareth die Berufung Israels verwirklicht habe. Er habe die Treue zu Gott bis ins Äußerste hinein durchgehalten und gerade dadurch die Tora erfüllt. (Hier zeigt sich übrigens eine auffällige Konvergenz mit den Darlegungen Joseph Ratzingers, der Jesus in seinem neuen Buch ebenfalls als «Tora in Person» deutet.) An Jesus, der in ungebrochener Willens- und Handlungsgemeinschaft mit dem Vater steht und aus dessen Händen seine Existenz empfängt, realisiere sich zuletzt die Verheißung unverlierbaren Lebens, wie sie in den Psalmen zum Ausdruck gebracht wird: «Du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen» (Ps 16,10). Weit davon entfernt, die Tora gegen das Evangelium auszuspielen, hebt Lustiger hervor, dass die Weisungen des Alten Bundes eine Gabe des Lebens seien. Die Antithesen der Bergpredigt – «Euch ist gesagt worden ... Ich aber sage euch» – deutet Lustiger nicht als Außerkraftsetzung der Tora, sondern als *andere* Lesart im damaligen Streit der Interpretationen. Das Neue sei nicht das Was der Lehre, sondern das Wie der Verwirklichung. Wollte man – wie die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts – das Gebot Jesu als Botschaft der Liebe in Absetzung vom alten Gesetz profilieren, würde man leugnen, dass die Tora des Mose göttliche Gabe des Lebens sei und die Ökonomie der Heilsgeschichte auseinanderreißen.

Ein zweites Motivgeflecht, das immer wieder umkreist wird, ist das von Sünde, Leid und Vergebung. Hier weist Lustiger auf einige Aspekte hin, die vor dem Hintergrund des 20. Jahrhunderts eine Atem verschlagende Aktualität erhalten. In der Figur des Herodes etwa sieht er den Prototyp der Feinde Israels, die in der Ablehnung der Erwählung übereinkommen. So gibt Herodes zwar vor, dem Kind huldigen zu wollen, betreibt aber bald die Ausmerzung des potentiellen Rivalen. Mit dem Auftreten des Messias tritt die absolute Feindschaft auf den Plan, die sich im abscheulichen Blutbad von Bethlehem entlädt. In der Ermordung der unschuldigen Kinder sieht Lustiger die Tötung des Messias am Kreuz vorweggenommen, und *en passant* weist er darauf hin, dass diese Kinder einzig und allein massakriert werden, weil sie aus dem Hause Davids stammen. Schon hier wird für einen Moment die Schwindel erregende Tiefe des Textes ansichtig. Aber Lustiger geht noch weiter, wenn er im Weinen Rahels um ihre Söhne, in ihrer Weigerung, sich trösten zu lassen, die Verzweiflung des leidenden Israels vorgezeichnet sieht. Die Sünde des Herodes verursache nicht nur unsägliches Leid, sie kulminierte letztlich darin, das *Ärgernis* zu provozieren: Israel, das erwählte Volk, strauchelt angesichts des Bösen, das ihm in der Geschichte widerfährt, und wird an Gott irre. Das ist nach Lustiger die jüdische Erfahrung des 20. Jahrhunderts. Man kann sie in den Gedichten von Paul Celan und Nelly Sachs poetisch ins Wort gebracht finden.

Fremd wäre es Lustiger, dieses Straucheln und Irrewerden in einer heimlichen Assimilation im Christentum zu beheimaten und eine Theologie der Anklage gegen Gott zu etablieren. Die Leidensgeschichte Israels, so seine weitreichende These, gehöre in die Passion des Messias hinein: «Sollte eine christliche Theologie in ihre Sicht der Erlösung, des Kreuzesmysteriums, nicht einschreiben können, dass auch Auschwitz Teil des Leidens Christi ist, so befänden wir uns in völliger Absurdität. Die Verfolgung der Erwählten Gottes ist nämlich kein Verbrechen wie jedes andere, zu dem die Menschen fähig sind: Es handelt sich um Verbrechen, die direkt mit der Erwählung verbunden sind, mit dem jüdischen Sein.» Die Singularität von Auschwitz hat demnach eine religiöse Tiefendimension: das Attentat gegen das erwählte Volk ist ein Attentat gegen Gott, und der Gottesmordvorwurf ist nicht auf die Juden, sondern auf deren Henker und Peiniger zu beziehen. Dem Straucheln im Glauben, der Versuchung *par excellence*, könne aus christlicher Sicht allein mit Blick auf den Gekreuzigten Stand gehalten werden.

Anders als Vladimir Jankélévitch, der nach Auschwitz auf der Unvergebarkeit des Unvergebaren insistiert, und in gewisser Nähe zu Jacques Derrida, der die Idee des unbedingten Verzeihens gerade angesichts des Unverzeihlichen als denkmöglich offenzuhalten sucht, stellt Lustiger heraus, dass der leidende Messias die *Inkarnation* der unbedingten Vergebung ist. Das Gebot der Feindesliebe ist nicht Ausdruck einer kaum erfüllbaren Hypermoral, es erhält am Kreuz einen plastischen Kommentar: «Vater, vergibt ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). Die Auferstehung des Gekreuzigten zeige, dass dieser Gebetsruf nicht ungehört verhallt ist. Nur im Licht unbedingter Vergebungsbereitschaft könne die Last der Schuld erkannt, eingestanden und bereut werden. Die Wundmale des Verklärten aber würden nicht zur Überführung der Verräter und Henker vorgezeigt, sondern seien Quelle neuen Lebens und der Vergebung: «Nur von einem Ort kann man auf die Henker blicken: am Kreuz mit Christus. Es gibt keinen anderen Blickwinkel, von dem man aus sie anblicken könnte. Sieht man die Henker mit anderen Augen als mit denen Christi an, wird man seinerseits zum Henker.» Lustiger hat als Betroffener selbst erfahren, dass die Vergebung des Äußersten keine menschliche Möglichkeit ist², nur in der Teilhabe am messianischen Geist der Vergebung könne sie gewährt werden. Dass aber am Ende nicht nur den Opfern das Leben, sondern auch den Henkern Vergebung geschenkt wird, das ist die wahnwitzige Hoffnung des christlichen Glaubens. Sie schließt ein, dass Jesus nicht nur der Messias aus Israel, sondern auch der Messias für Israel ist. Lustiger ist sich bewusst, dass diese Überlegungen außerhalb des christlichen Glaubens Anstoß erregen. Gleichwohl gibt es auch jüdische Stimmen, die ein gewisses Verständnis signalisieren – so George Steiner, der einmal notierte: «Das Opfer soll seinen

Schlächter lieben. Ein monströser Satz. Aber einer, der unergründliches Licht verbreitet.»

Der zweite Teil des Buches versammelt Reden, die Lustiger als Kardinal von Paris in den letzten Jahren vor unterschiedlichen jüdischen Organisationen gehalten hat. Durchgängig optiert er für eine Dialogkultur, die von der Treue zur eigenen Berufung getragen ist. Daher stellt er das Judentum aus der Sicht des Katholizismus und den Katholizismus aus der Sicht des Judentums dar, arbeitet Gemeinsamkeiten heraus, ohne strittige Fragen zu übergehen: So wie es für die Kirche eine permanente Versuchung sei, die jüdische Wurzel zu vergessen, so bestehe für Juden die Gefahr darin, die Völker (*gojim*) in einem beunruhigenden Nebel zu belassen und dadurch das Christentum zu verkennen. Lustiger nimmt hier eine bedeutsame Akzentverschiebung vor, wenn er den viel beschworenen Grundsatz der Asymmetrie, demzufolge die jüdische Identität ohne die Christen, die christliche aber nur durch Rückbezug auf das Judentum zu bestimmen sei, mit der Anfrage konfrontiert: «Kann das Judentum, der Träger des allen Völkern verheißenen Segens, ohne die Christen seine eigene Sendungen verwirklichen – ohne sich dabei in der universellen Rationalität der Aufklärung aufzulösen und die Geschichte, der es entstammt, seiner Substanz zu entledigen?» Eine weitreichende Frage, deren Beantwortung nicht unwesentlich davon abhängt, ob Juden bereit sein werden, das Christentum als Frucht der eigenen Wurzel anzuerkennen.

ANMERKUNGEN

¹ Jean-Marie LUSTIGER, *Die Verheißung: Vom Alten zum Neuen Bund*. Aus dem Französischen von Dominic Schubert unter Mitwirkung von Peter Paul Bornhausen, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, S. 182.

² Vgl. Jean-Marie LUSTIGER, *Die Gabe des Erbarmens*, in: DERS., *Wagt den Glauben*, Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986.

MANFRED SPIEKER · OSNABRÜCK

CHRISTEN UND MUSLIME IN DEUTSCHLAND

*Ein Vergleich der Texte der Deutschen Bischofskonferenz (2003)
und der Evangelischen Kirche in Deutschland (2006)
aus der Sicht der Christlichen Gesellschaftslehre*

Der Islam war für die Deutschen im Gegensatz zu den Franzosen und den Briten bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts eine exotische Angelegenheit. Weder im Alltag noch im Schulunterricht kam er vor. Wer etwas über ihn erfahren wollte und sich nicht mit den Abenteuerromanen von Karl May begnügte, musste schon wissenschaftliche Bibliotheken aufsuchen oder in den Vordenen Orient reisen. Als infolge des Wirtschaftswunders Ende der 50er Jahre eine intensive Arbeitsmigration einsetzte und zahlreiche Muslime vor allem aus der Türkei nach Deutschland kamen, änderte sich kaum etwas. Der Islam war die Religion der Gastarbeiter, die, wenn überhaupt, nur am Rande zur Kenntnis genommen wurde, war der Aufenthalt der Gastarbeiter doch – wie bei Gästen üblich – als vorübergehend gedacht. Dies änderte sich mit dem Ende der Anwerbung von Gastarbeitern 1973. Die Gastarbeiter, die bereits in Deutschland arbeiteten, wollten bleiben und ihre Familien nachholen. Aus dem öffentlich nicht präsenten Gastarbeiterislam wurde allmählich der Islam in Deutschland mit Moscheevereinen, Kulturzentren und türkischen Lebensmittelläden. Im Jahr 2007 leben rund 3,5 Millionen Muslime in Deutschland, darunter 2,4 Millionen aus der Türkei, von denen inzwischen rund 20 % die deutsche Staatsbürgerschaft erworben haben. Der Islam ist damit nach den Katholiken mit 25,9 Millionen und den Protestanten mit 25,6 Millionen (2005) die drittgrößte Religionsgemeinschaft, die mit rund 2600 Gebets- und Versammlungsstätten, darunter 150 klassischen Moscheen, auch in der Öffentlichkeit präsent ist.

Richtig wahrgenommen wurde der Islam aber auch nach 1973 noch kaum. Das änderte sich erst mit dem 11. September 2001. Die Al Qaida-Attentate von New York und Washington rückten von einem auf den anderen Tag und mit bis dahin unvorstellbarer Brutalität die Möglichkeit eines Clash of Civilizations vor Augen. Und als sich herausstellte, dass das

MANFRED SPIEKER, 1943 im München geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982; lehrt seit 1983 an der Universität Osnabrück Christliche Sozialwissenschaften.

Netz der Attentäter auch nach Deutschland reichte, zerann die Illusion, man lebe in Deutschland auf einer Insel der Toleranz, die eine konfliktfreie Zone garantiere.

Die beiden Kirchen in Deutschland haben den Islam nicht erst nach dem 11. September 2001 wahrgenommen. Sie haben sich lange davor – seit Anfang der 80er Jahre – und mehrfach zum Zusammenleben mit den Muslimen geäußert. Zuletzt veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) im September 2003 eine «Arbeitshilfe» zum Thema «Christen und Muslime in Deutschland»¹ und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) im November 2006 eine «Handreichung» zum gleichen Thema mit dem Titel «Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland.»² Beide Texte reagieren auf das gesteigerte Interesse am Islam. Der Text der EKD nimmt auch Bezug auf den 11. September 2001. Beide Texte wollen aber nicht nur über den Islam informieren, sondern auch Wege zu einer guten Nachbarschaft ebnen. Der Text der DBK geht noch einen Schritt weiter. Er orientiert sich nicht nur an einer guten Nachbarschaft, sondern fragt darüber hinaus auch nach den Möglichkeiten eines gemeinsamen Zeugnisses für Gott als Schöpfer und Richter in einer Welt, «die durch eine zunehmende Marginalisierung von Religion geprägt ist». Es sei eine Notwendigkeit, «sich gemeinsam auf die Suche nach der je größeren Wahrheit zu machen». Christen und Muslime seien «Partner für das Wohl der Menschheitsfamilie» (Z. 264).

In einem konzilianten Ton beschreibt der Text der DBK ausführlich die Geschichte, die Spaltungen und die verschiedenen Rechtsschulen des Islam, seine nationalen Ausprägungen und Organisationen in Deutschland, die Inhalte des Glaubens und auch jene Aspekte in Religion und Kultur der Muslime, die die Integration in eine westliche Gesellschaft und einen säkularen Staat erschweren oder gar blockieren. Hier wird der konziliante Ton allerdings zur Falle. Wenn die Aspekte des Islam erörtert werden, die seine Vereinbarkeit mit einem säkularen Staat erschweren, sei es das Verhältnis von Scharia und Grundgesetz, die Religionsfreiheit, die Stellung der Frau oder der Dschihad, dann scheut der Text der DBK die eigene Stellungnahme. Er referiert Meinungen und lässt offen, ob er sie als korrekt oder als falsch betrachtet. Er will ganz offenkundig die gute Nachbarschaft nicht durch kritische Urteile gefährden.

Der Text der EKD ist in diesen Punkten klarer. Er scheut nicht die Konfrontation. Er will nicht gute Nachbarschaft auf Kosten der Klarheit. Er lässt die «gemeinsamen Herausforderungen», vor die Christen und Muslime in Deutschland angesichts der Skepsis gegenüber allen Religionen gestellt sind, nicht unerwähnt. Aber er legt den Akzent mehr auf das Nebeneinander als auf die Gemeinsamkeit des Glaubenszeugnisses. «Der evangelischen Kirche wäre es willkommen, wenn der Islam ... als humanisierende Kraft

in dieser Gesellschaft wirksam würde ... Es ist eine Aufgabe von Christen wie von Muslimen, den jeweiligen Glauben so zur Geltung zu bringen, dass ihre Menschlichkeit und Verantwortung vor Gott gefördert wird» (S. 23). Es ist zwar von gemeinsamen Herausforderungen, aber nicht vom gemeinsamen Glauben die Rede und die Hoffnung auf die humanisierende Kraft des Islam verbleibt im Konjunktiv. Der Koordinierungsrat der Muslime, ein Zusammenschluss von vier muslimischen Dachverbänden in Deutschland, hat diese Schrift zum Anlass genommen, die EKD heftig zu kritisieren und ein für Februar 2007 geplantes Treffen mit dem Rat der EKD abzusagen. Für ein am 30. Mai 2007 dann doch zustande gekommenes Treffen, bei dem die Differenzen aber nicht ausgeräumt werden konnten, veröffentlichte er eine eigenen Stellungnahme zum Text der EKD, dessen Autoren er vorwarf, damit das Vertrauen zu «zerrütten».³

1. Scharia und Grundgesetz

Zentraler Prüfstein für das friedliche Zusammenleben von Christen und Muslimen nicht nur in Deutschland, sondern in jeder Gesellschaft ist die Anerkennung der säkularen Rechts- und Verfassungsordnung, mithin die Trennung von Religion und Politik. Diese Trennung aber gibt es für den Islam nicht. Die Scharia, das islamische Recht, kennt nur die Einheit von Glaubens- und Rechtsordnung. Sie regelt die Beziehungen des Einzelnen zu Gott, zur Umwelt, zur Familie, zu Gesellschaft und Staat (Z. 154). Sie besteht aus den im Koran, in den Sprüchen des Propheten und in der Überlieferung enthaltenen Regeln für das religiöse und zivile Leben. Gott gilt als der einzige Gesetzgeber. Für einen souveränen irdischen Gesetzgeber ist kein Platz. Der «Rat der Glaubenswächter» steht über dem Parlament.

Während der Text der EKD das Konfliktpotential der Scharia im Strafrecht, im Ehe- und Familienrecht sowie in den Grundrechten deutlich zur Sprache bringt und die Unvereinbarkeit von Scharia-Gerichten mit dem freiheitlichen Staat des deutschen Grundgesetzes betont (S. 35), bleibt der Text der DBK in einer unangemessenen Zweideutigkeit. Er stellt einerseits zwar fest, dass sich das traditionelle islamische Staatsideal nicht mit demokratischen Grundsätzen verträgt (Z. 181). Er behauptet andererseits aber, dass Muslime, die «unter Berufung auf die Religionsfreiheit auf dem Rechtswege für die Durchsetzung schariarechtlich begründeter Forderungen streiten, ... einen Beitrag für die Integration des Islam in eine diesem bislang fremde Rechtsordnung leisten» (Z. 316). Diese Behauptung ist nicht haltbar. Wenn die Scharia mit dem Grundgesetz unvereinbar ist, dann ist der Kampf um ihre Anerkennung ein Kampf gegen das Grundgesetz. Der Text der DBK weist zwar darauf hin, dass «manche Nichtmuslime» fürchten, dass eine Anerkennung des Grundgesetzes, die mit der Scharia begründet wird,

letztlich nur der Transformierung des Grundgesetzes diene, aber er lässt offen, ob er die Furcht der «Nichtmuslime» für begründet hält.

Eine unterschiedliche Bewertung erfährt in beiden Texten auch die «Islamische Charta», die der Zentralrat der Muslime in Deutschland am 20. Februar 2002 veröffentlichte. Darin anerkennen die Muslime das Grundgesetz als lokale Rechtsordnung, an die sich zu halten das islamische Recht «Muslime in der Diaspora» verpflichtet.⁴ Während der Text der DBK dies als «wichtigen Fortschritt» im Sinne der Anerkennung des säkularen Rechtsstaates bewertet, ist der Text der EKD viel zurückhaltender: «Diese Charta enthält zwar ein grundsätzlich positives Bekenntnis zur Demokratie des Grundgesetzes, weist aber eine Reihe von Einschränkungen und Unklarheiten auf, so dass die Grundfrage des Verhältnisses von islamischen und säkularen Ordnungsvorstellungen weder theologisch noch politisch befriedigend beantwortet wurde (S. 103; vgl. auch S. 23). Diese Zurückhaltung wird der Relativierung des Grundgesetzes als «lokaler» Rechtsordnung für Muslime «in der Diaspora», an die sich zu halten das islamische Recht, also die Scharia, gebietet, eher gerecht als das Lob im Text der DBK.

2. Rechtsstellung des Islam in Deutschland

Kirchen und zahlreiche andere Religionsgemeinschaften haben in Deutschland den Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Dies ist eine deutsche Besonderheit, die zum Ausdruck kommt, dass die Kirchen nicht wie zum Beispiel in Frankreich den Rechtsstatus eines privaten Vereins, sondern den einer öffentlich-rechtlichen Institution haben. Dieser Körperschaftsstatus ermöglicht es den Kirchen, ihre eigenen Angelegenheiten autonom zu regeln und doch zugleich Partner des freiheitlichen Staates zu sein. Sie üben gegenüber ihren Mitgliedern quasi-hoheitliche Funktionen aus, können Steuern erheben, die eigene Verwaltung, die Ämter und Ausbildungswege unabhängig gestalten und die Präsenz der Religion auch im Bildungsbereich, in der sozialen Fürsorge und in staatlichen Einrichtungen sicherstellen. Die Verleihung dieses Körperschaftsstatus' ist an mehrere Voraussetzungen gebunden: das Vorhandensein einer Struktur mit autorisierten Vertretern und eindeutigen Mitgliedschaften, die Anerkennung der Verfassung, allgemeine Rechtstreue sowie aktives Engagement für das Gemeinwohl. Die Kirchen- und Religionsgemeinschaften, die den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts haben, genießen, so erklärt der Text der EKD, nicht Privilegien, sondern unabhängige Wirkungsmöglichkeiten, «deren Gebrauch ebenso der ganzen Gesellschaft wie ihnen selbst zugute kommt» (S. 80).

Mehrere islamische Vereinigungen streben nach diesem Rechtsstatus und beklagen, dass er ihnen bisher nicht gewährt wurde. Die Texte beider

Kirchen erörtern dieses Begehren islamischer Vereinigungen ausführlich und mit dem gleichen Ergebnis, dass nämlich die Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus' nicht gegeben seien. Auch wenn es, wie der Text der EKD feststellt, «nicht im Interesse der Kirche» liegt, «dass Muslimen und anderen Religionsgemeinschaften dieser Status versagt wird» (S. 79), so sehen doch beide Kirchen keine Möglichkeit, dass islamische Vereinigungen als Träger von Körperschaftsrechten in ein Kooperationsverhältnis zum säkularen Staat mit gegenseitigen Rechten und Pflichten treten (Z. 518 / EKD-Text S. 80). Der Text der EKD warnt darüber hinaus vor Veränderungen der Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus' in Richtung eines Körperschaftsstatus' «light», um ihn für islamische Organisationen passend zu machen. Es dürfe keine «religionsbedingte Befreiung von den zu beachtenden Erfordernissen geben» und Organisationen, die kein Engagement für das Gemeinwohl zu bieten haben, sondern eher Anlass zu der Vermutung geben, «integrations- und demokratieabträgliche Aktivitäten zu entfalten, sollten den Status nicht erhalten» (S. 80f.).

3. Menschenrechte

Die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen bildet, so die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948, «die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt». Das deutsche Grundgesetz vom 23. Mai 1949 übernahm diese Proklamation nahezu wortgleich in Art. 1. Inzwischen gibt es auch eine Reihe islamischer Menschenrechtserklärungen, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam vom 19. September 1981, die von den Mitgliederstaaten der Organisation Islamische Konferenz verabschiedete Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam vom 5. August 1990 und die von der Liga der arabischen Staaten verabschiedete Arabische Charta der Menschenrechte vom 15. September 1994.⁵ Alle Erklärungen relativieren die Menschenrechte jedoch durch die Überordnung der Scharia nicht nur in einzelnen Menschenrechten wie dem Recht auf Leben, dem Recht auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit, dem Recht auf religiöse Freiheit, dem Recht auf Gründung einer Familie und auf Aufenthaltsfreiheit, sondern auch durch Generalklauseln, wie sie die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam in den Artikeln 24 und 25 enthält: «Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia» (Art. 24) und «Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung» (Art. 25). Da die Scharia weder ein Recht auf Religions- und Meinungsfreiheit, noch auf Gleichheit unabhängig vom

Geschlecht, noch auf körperliche Unversehrtheit kennt und für den Abfall vom Islam die Todesstrafe vorsieht, machen derartige Einschränkungen die islamischen Menschenrechtserklärungen wertlos.

Die Texte der beiden Kirchen reagieren auf diese Menschenrechtserklärungen sehr verschieden. Während die EKD mit der gebotenen Klarheit auf die Einschränkungen hinweist, gibt der Text der DBK der Freude seiner Autoren Ausdruck, dass der Begriff der Menschenrechte «allmählich auch unter Muslimen eine Schlüsselstellung einzunehmen beginnt» (Z. 309). Gewiss enthält dieser Text auch Vorbehalte. Die islamischen Menschenrechtserklärungen würden «zentralen Begriffen einen Sinn zuschreiben», der mit jenem der UNO-Menschenrechtserklärung «nicht deckungsgleich» sei. (Z. 309) und ihre ständigen Verweise auf die Scharia stellten ein «Hindernis» dar (Z. 310). Aber diese Vorbehalte bleiben nicht nur blass, sie werden auch gleich wieder relativiert. Man müsse nämlich anerkennen, «dass wir es bei diesen Erklärungen mit wesentlichen Werten zu tun haben» (Z. 310). Diese Würdigung der islamischen Menschenrechtserklärungen ist derart unangemessen, dass sie einer Verleugnung der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, aber auch der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit und der katholischen Soziallehre gleichkommt, deren Aussagen über die Menschenrechte gebieten festzustellen, dass der Islam universal gültige Menschenrechte eben nicht anerkennt. Der Text der EKD scheut sich demgegenüber nicht zu unterstreichen, dass «die Höherordnung des religiösen Gesetzes», eben der Scharia, bedeutet, «dass von der Offenbarung des Islam unabhängige – säkular begründete – oder sogar zu ihr im Widerspruch stehende Menschenrechte nicht gewährt werden» (S. 36).

a. Leugnung der Religionsfreiheit

Dass der Islam das Recht auf Religionsfreiheit nicht kennt, ist keine Behauptung böswilliger Kritiker, sondern theoretisch wie praktisch vielfach belegtes Faktum. Die viel zitierte Sure 2,256 «In der Religion gibt es keinen Zwang», die dem Kritiker in der Regel entgegengehalten wird, bezieht sich allein auf die Rechte von Nichtmuslimen, genauer von Juden und Christen in islamischen Herrschaftsgebieten. Deren Religionsausübung wird geduldet – wenn auch nur in privatem bzw. kirchlichem Rahmen und mit eingeschränkten bürgerlichen Rechten. Auf die Missionierung der Muslime und auf Abfall vom Islam aber steht die Todesstrafe. Eine willentliche Abkehr vom Islam ist nach der Scharia «kein privater Religionswechsel, sondern ein politischer Akt des Staats- oder Hochverrats», so der Text der EKD, der auch darauf hinweist, dass sich der Koran selbst «nur recht allgemein» über den Abfall vom Islam äußert, dass aber die Überlieferung wesentlich schärfer formuliert, eine Überlieferung, die sich auf Hadithe, also Aussprüche

Mohammeds stützt, darunter den Ausspruch «Wer seine Religion wechselt, den tötet» (S. 37).

Die Texte der EKD und der DBK sind sich, wenn es um die Religionsfreiheit geht, in drei Punkten einig: dass die Scharia dieses Recht nicht kennt, dass Christen und andere Nichtmuslime in keinem islamischen Land volle Religionsfreiheit genießen und dass Muslime in Deutschland die Religionsfreiheit nicht für die Verbreitung von Überzeugungen in Anspruch nehmen können, «die die Legitimität des säkularen Staates mit religiösen Begründungen verneinen oder nur eingeschränkt gelten lassen» (Z. 531, vgl. auch Z. 218; EKD-Text S. 28). In zwei Punkten unterscheiden sich die Texte jedoch, in der Betonung des Missionsauftrages und in der Relativierung der Kritik an der fehlenden Religionsfreiheit im Islam. Dass zum christlichen Glauben auch die Pflicht zur Mission gehört, wird allein vom Text der EKD unterstrichen. Es sei die Mission der Kirche, «die Botschaft von Gottes Rechtfertigung aller Welt auszurichten». Mission sei «mehr als respektvolle Begegnung. Sie umfasst das Zeugnis vom dreieinigen Gott, der den Menschen durch Jesus Christus zu wahrer Menschlichkeit befreit. Es ist für die evangelische Kirche ausgeschlossen, dieses Zeugnis zu verschweigen oder es Angehörigen anderer Religionen schuldig zu bleiben» (S. 15). Die Kritik an der fehlenden Religionsfreiheit im Islam wird im Text der DBK auf unangemessene Weise relativiert durch die selbstkritische Feststellung, dass die Anerkennung der Religionsfreiheit «auch in der Christenheit eine historisch noch junge Erscheinung ist und zeitweilig gegen den Widerstand der großen Kirchen erkämpft werden musste» (Z. 520). Diese Relativierung übersieht, dass es in der Frage der Religionsfreiheit zunächst um die Position der Religion selbst und nicht um das Versagen der Anhänger dieser Religion geht. Von Christus aber sind keine Aussagen überliefert, die zu töten, die von ihm abfallen oder ihm erst gar nicht folgen. Die Relativierung kritischer Aussagen über den Islam durch die Attitüde des «Wir sind auch nicht besser» oder «Wir sind mitschuldig, dass der Islam so geworden ist, wie er ist», die auch bei einigen anderen Punkten festzustellen ist, fördert weder die gute Nachbarschaft noch den Dialog zwischen Christen und Muslimen.

b) Diskriminierung der Frau

Dass auch das Grundrecht auf gleiche Rechtsstellung unabhängig vom Geschlecht für den Islam keine Geltung hat, ist ebenfalls nicht die Behauptung böswilliger Kritiker, sondern theoretisch wie praktisch belegtes Faktum. Die Frau wird vielfach diskriminiert in der Zulassung der Polygamie, im islamischen Ehe-, Familien-, Scheidungs- und Sorgerecht, im Erb- und Prozessrecht. Die meisten dieser Diskriminierungen sind bereits im Koran verankert, die Polygamie in Sure 4,3; die Benachteiligung im Erbrecht in

Sure 4,11; im Prozessrecht in Sure 2,282 und im Eherecht in Sure 4,34, die den Mann nicht nur als der Frau überlegen bezeichnet, sondern ihm auch noch ein Züchtigungsrecht gegenüber der Frau einräumt: «Die Männer sind den Weibern überlegen wegen dessen, was Allah den einen vor den anderen gegeben hat, und weil sie von ihrem Geld (für die Weiber) auslegen. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und sorgsam in der Abwesenheit (ihres Gatten), wie Allah für sie sorgte. Diejenigen aber, für deren Widerpenstigkeit ihr fürchtet – warnet sie, verbannet sie in die Schlafgemächer und schlagt sie».

Beide Texte lassen an der Diskriminierung der Frau im Islam keinen Zweifel (Z. 246–252; EKD-Text S. 39–41, 53f.). Sie nennen auch die einschlägigen Suren, die diese Diskriminierung begründen, wobei der Text der DBK allerdings bei der Wiedergabe der Sure 4,34 nur die Hälfte zitiert und das Züchtigungsrecht des Mannes verschweigt (Z. 248). In einem späteren Abschnitt über die «Ehe zwischen Katholiken und Muslimen», in dem er dann doch noch die ganze Sure zitiert, beeilt er sich hinzuzufügen: «Ob es zu entsprechenden Übergriffen kommt oder nicht, entscheidet sich in der Realität nicht primär an dem Züchtigungsrecht, das die Scharia im Anschluss an den Koran dem Manne traditionell einräumt, sondern am Maß der Kultiviertheit und der Harmonie, das die Partner erreicht haben» (Z. 380). Es scheint den Autoren des Textes peinlich zu sein, sich auf die anstößigen Stellen des Korans oder der Scharia einzulassen und sie ohne Schönfärberei zu diskutieren. So überrascht es auch nicht mehr, dass sie nach der Aufzählung einer Reihe von Diskriminierungen der Frau plötzlich feststellen, diese hätten mit dem Koran nichts zu tun, seien vielmehr eine Folge der «rund um das Mittelmeer verbreiteten gesellschaftlichen Konventionen älteren Ursprungs» (Z. 168) bzw. des «dort bereits bestehenden Patriarchalismus» und im Übrigen auch in Kultur und Theologie der vom Christentum geprägten Völker, insbesondere in den Paulusbriefen an die Epheser und die Korinther, zu finden. «Man wird bei verständiger Bewertung kaum zu der Behauptung kommen, solche die Frau nach unserem heutigen Verständnis diskriminierenden Rechtsbestimmungen seien von Koran und Sunna im Verbreitungsgebiet des Islam verursacht worden. Sie haben jedoch einen dort bereits bestehenden Patriarchalismus, verbunden mit einer Zurücksetzung der Frau, mit dem Anschein des Gottgewollten umgeben und dadurch ohne Zweifel nachhaltig verfestigt» (Z. 253). Diese Relativierung der Kritik wird der Scharia so wenig gerecht wie die Suggestion, bei den Christen sei es auch nicht besser. Demgegenüber kommt der Text der EKD der Wahrheit doch viel näher, wenn er einerseits feststellt, «dass nicht alle Benachteiligungen von Frauen in Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung ursächlich dem Islam zuzurechnen sind», andererseits aber zugleich festhält, dass «die Schariagesetzgebung zum Ehe- und

Familienrecht tatsächlich ein Rechtsgefälle mit sich (bringt), das den Mann deutlich bevorzugt und die Frau diskriminiert».

4. *Dschihad*

Der 11. September 2001 und die ihm folgenden Attentate in zahlreichen europäischen, afrikanischen und asiatischen Ländern haben das Thema Islam und Gewalt zu einem Dauerbrenner gemacht. Die Papiere der DBK und der EKD widmen sich ihm ausführlich. Auch wenn der Text der DBK mit Recht erklärt, dass der Dschihad keine sechste Säule des Islam ist (Z. 142) und als «großer Dschihad» zunächst einmal «der Kampf jedes Gläubigen gegen die niedrigen Regungen der eigenen Seele» ist (Z. 146), und der Text der EKD darauf hinweist, dass der Koran «häufig von der Güte und Barmherzigkeit Gottes spricht» (S. 19) und eine Reihe von «Gewalt begrenzenden» Suren enthält (S. 43), so lassen beide Texte doch keinen Zweifel daran, dass der Koran – in Sure 9,5 und 9,29 – dazu aufruft, «die Ungläubigen aktiv zu bekämpfen und, falls sie sich nicht ergeben und Muslime werden, zu töten» (Z. 142), und dass «Gewalt legitimierende Aussagen (wie Sure 2,190–194; 4,76; 4,89; 9,5; 9,14–15 und andere) sehr viel häufiger vorkommen» (S. 43).

Der Text der DBK relativiert allerdings die Pflicht zum Dschihad gegen die Ungläubigen – den so genannten kleinen Dschihad – als Teil eines «vor-modernen islamischen Staatsverständnisses» (Z. 143), von dem sich die Muslime heute «weitgehend gelöst» hätten (Z. 150). Außerdem sei er «keine individuelle Pflicht eines jeden Muslim. Es genügt, wenn die Staatsführung dafür Sorge trägt, dass er weitergeht» (Z. 143). Die meisten muslimischen Autoren der Gegenwart würden darüber hinaus «nur noch den defensiven Charakter des Dschihad für erlaubt erklären» (Z. 148). Die daran anknüpfende kritische Frage ist für den Text der DBK geradezu kühn: es bleibe das Problem, «wie eigentlich der Verteidigungsfall genau definiert wird. Man trifft auf sehr weite Fassungen der legitimen Anlässe zur militärischen Verteidigung» (Z. 148). Auch die Aufforderung an die Muslime, die behaupten, der Islam sei eine friedfertige Religion, sie müssten sich und anderen Rechenschaft darüber geben, «warum sie so denken, obwohl manche Koranverse eine andere Sprache sprechen» (Z. 150), verrät geradezu mutige Distanz.

Die muslimischen Selbstmordattentäter werden in beiden Texten mit Recht mit dem Koran in Verbindung gebracht, verheißt er doch in Sure 3,169; 2,14 und 22,58 den im Dschihad Gefallenen, «nach islamischer Terminologie Märtyrer», den unmittelbaren Zugang zum Paradies (Z. 142, EKD-Text S. 44). Weder der Text der EKD noch der der DBK weist allerdings auf Sure 4,95 hin, die die wohl stärkste Motivation für Selbstmord-

attentäter enthält, weil sie denen, die im Kampf für Allah sterben, nicht nur den unmittelbaren Zutritt zum Paradies einräumt, sondern dort auch noch den Vorzug vor denen, die «daheim sitzen». Der Text der EKD lehnt die Vorstellung muslimischer Selbstmordattentäter schließlich noch aus einem eschatologischen Grund ab: Sie wollten «das Gericht durch ihren Märtyrertod in der Hoffnung umgehen..., dass ihre Tat ihnen direkt die Tore des Paradieses öffnet» (S. 20). Dies widerspricht der Vorstellung von einem richtenden Gott, vor dem sich jeder Gläubige verantworten muss – auch nach dem Islam. Der Neigung zur Relativierung jeder kritischen Anfrage kann sich der Text der DBK auch bei den Selbstmordattentätern nicht ganz enthalten. Deren Hass gehe «wohl mindestens ebenso sehr auf politische und soziale Ursachen zurück wie auf religiöse». Soziale Missstände, Repression und Korruption seien an der sektiererischen Mentalität dieser Gruppen ebenso schuld wie «bis heute spürbare Folgewirkungen europäischer Kolonialherrschaft» und eine «die westlichen Industrienationen begünstigende Weltwirtschaftsordnung» (Z.152).

5. Christen und Muslime

Die Kritik am Islam, die der Text der EKD enthält, hat den Dialog zwischen Christen und Muslimen nicht erleichtert. Dennoch war diese Kritik notwendig. Klarheit in der Problembeschreibung ist eine Voraussetzung für die Lösung des Problems. Klarheit im Sehen ist eine Bedingung gerechten Handelns sowie eines Dialogs, der zu einer guten Nachbarschaft führen will. In der Beschreibung der Probleme der Scharia ist der Text der EKD hilfreicher als jener der DBK, der viele Probleme, sobald er sie nur benannt hat, auch schon wieder relativiert. Die Unterscheidung zwischen dem Irrtum und den Irrenden, die Papst Johannes XXIII. Anfang der 60er Jahre seinem Dialog mit Vertretern kommunistischer Länder zugrunde legte,⁶ hätte den Autoren des Textes der DBK ein Leitfaden sein können, der sie vor den unangemessenen Relativierungen hätte bewahren können. Die Beschreibung der Probleme kann gewiss nur der Anfang und nie das Ende des Dialogs sein. Dieser Dialog ist notwendig. Er umfasst verschiedene Ebenen, zunächst die Ebene des Alltags, d. h. das Zusammenleben in der Gesellschaft, im Betrieb, in Schulen und Krankenhäusern, dann die politische und globale Ebene der gemeinsamen Verantwortung für Frieden und Gemeinwohl, schließlich die Ebene der theologischen Experten und des Austausches geistlicher Erfahrungen.⁷ Auf allen Ebenen wird der Dialog erleichtert, wenn er einem Rat im Text der DBK folgt, der Christen und Muslime auffordert, sich bewusst zu machen, dass «ein wesentliches drittes Element, das die Begegnung mitbestimmt und prägt, neben den beiden Glaubensüberzeugungen immer auch der religionsneutrale Rechtsstaat bzw.

die säkular strukturierte Gesellschaft» ist, und dass «nicht die Religionszugehörigkeit, sondern die säkular begründete Rechtsordnung... den Rechtsstatus des Menschen (definiert)» (Z. 312). Diesen Rat zu befolgen, fordert gewiss von den Muslimen mehr als von den Christen, die seit zwei Jahrhunderten durch die harte Schule der Säkularisierung gegangen sind. Diese säkular begründete Rechtsordnung ist die «Grundlage sowohl der eigenen Religionsfreiheit als auch des gleichberechtigten Zusammenlebens verschiedener Religionen» (Z. 318). Sie ist die Bedingung guter Nachbarschaft.

ANMERKUNGEN

¹ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Christen und Muslime in Deutschland* (Arbeitshilfen, Heft 172), Bonn 2003. Im folgenden werden die Ziffern der Schrift im Text genannt.

² *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland*. Eine Handreichung des Rates der EKD, EKD-Texte 86, Hannover 2006.

³ Profilierung auf Kosten der Muslime. Stellungnahme des Koordinierungsrates der Muslime zur Handreichung «Klarheit und gute Nachbarschaft» der EKD vom 24.5.2007, Abschnitt XII, in: http://islam.de/8443_print.php. Zu dem Treffen am 30.5.2007 vgl. Dialog der Religionen ohne Ergebnis, in: FAZ vom 1.6.2007.

⁴ Islamische Charta: Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft vom 20.02.2002, Punkte 10 und 11, in: http://zentralrat.de/3055_print.php

⁵ Alle drei Erklärungen sind abgedruckt in: *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, hrsg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, 4. Aufl., Bonn 2004, 546–574.

⁶ JOHANNES XXIII, *Pacem in Terris* 158.

⁷ Manfred SPIEKER, *Gehet hinaus in alle Welt. Notwendigkeit, Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs*, in: Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO 35. (2006) 268–280.

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

GLAUBE UND VERNUNFT

Zur Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.

Es soll hier um die eigentlichen Thesen BENEDIKTS gehen, nicht um gezielte Missverständnisse mit ihren unannehmbaren Folgen.

I. DIE REDE

Die Einleitung wirft einen Blick zurück auf die Universität im Jahre 1959 (Bonn). Zwar soll sich da ein Kollege gewundert haben, dass zwei Fakultäten mit etwas beschäftigt seien, was es nicht gebe: Gott. Aber «dass es auch solch radikaler Skepsis gegenüber notwendig und vernünftig bleibt, mit der Vernunft nach Gott zu fragen und es im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun, war im Ganzen der Universität unbestritten.»¹

Als Überleitung folgt das berühmt-berüchtigte Zitat aus dem Streitgespräch Kaiser MANUEL II. PALAEOLOGOS von (wohl) 1391.² – «Der entscheidende Satz in dieser Argumentation gegen Bekehrung durch Gewalt lautet: Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider» (74). – «Ist es nur griechisch zu glauben, dass vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst?» (75). BENEDIKT verweist auf den Anfang des Johannes-Evangeliums und erinnert an die Berufung des Paulus aus Asien nach Mazedonien (Apg 16,6–10). Die Selbstkundgabe aus dem Dornbusch führt zu einer Aufklärung, «die sich im Spott über die Götter drastisch ausdrückt, die nur Machwerke der Menschen seien (vgl. Ps 115)» (76). Darum ist auch die Septuaginta, statt bloß eine Übersetzung, «ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte», in dem sich die Begegnung von biblischem Glauben und griechischem Denken «auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann.»

JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

»Der Redlichkeit halber« wird angemerkt, dass sich im Spätmittelalter Tendenzen zur Aufsprengung dieser Synthese entwickelt haben, bei DUNS SCOTUS beginnend. «Die Transzendenz und die Andersheit Gottes werden so weit übersteigert, dass auch unserer Vernunft, unser Sinn für das Wahre und Gute kein wirklicher Spiegel Gottes mehr sind, dessen abgründige Möglichkeiten hinter seinen tatsächlichen Entscheiden für uns ewig unzugänglich und verborgen bleiben» (77). Demgegenüber hat der kirchliche Glaube an der Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf festgehalten. «Gott wird nicht göttlicher dadurch, dass wir ihn in einen reinen und undurchschaubaren Voluntarismus entrücken, sondern der wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos gezeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat», so sehr seine Liebe gewiss unser Erkennen übersteigt. – «Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann» (78).

Dem steht – seit Beginn der Neuzeit – die Forderung nach Enthellenisierung des Christentums entgegen. BENEDIKT markiert hier «drei Wellen»: 1. die Reformation des 16. Jahrhunderts, 2. die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, 3. gegenwärtige Programme, hinter jene erste Inkulturation des Christlichen auf die einfache Botschaft des Neuen Testaments zurückzugehen.

Das *Sola Scriptura* soll den Glauben aus der Fremdbestimmung durch die Metaphysik befreien. Aus diesem Programm heraus hat radikalisierend KANT erklärt, das Denken beiseite schaffen zu müssen, um dem Glauben Platz zu machen. Dabei hat er «den Glauben ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen» (79).

Für die zweite Welle steht ADOLF VON HARNACK:³ Er fordert, den Kult zugunsten der Moral abzuschaffen, die Lehre von Christi Gottheit und der Trinität zu verabschieden und Theologie «wesentlich historisch und so streng wissenschaftlich» (80) zu betreiben, wobei die KANTSCHE Selbstbeschränkung der Vernunft vom naturwissenschaftlichen Denken her nochmals radikalisiert worden ist, in einem Zusammenspiel von mathematischem Platonismus und Empirismus. Wird solche Wissenschaftlichkeit zur Norm, dann bleibt nicht nur «vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrig» (81), sondern «der Mensch selbst [wird] dabei verkürzt».

Was schließlich heutige Programme einer direkten Inkulturation des Neuen Testaments angeht, so gibt es gewiss «Schichten im Werdeprozess der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen. Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung» (82)

Das heißt mitnichten, wir sollten «wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden» (82). Es geht vielmehr «um Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs». Darum gehört Theologie an die Universität. Und auch für den interkulturellen Dialog greift die Berufung auf eine positivistische Vernunft zu kurz. «Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen» (83). Angesichts der Wahrheitsresignation im Westen erklärt der Papst: (84): «Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Vernunft in den Disput der Gegenwart eintritt.»

II. REAKTIONEN

Ausgespart bleiben, wie gesagt, die Stellungnahmen zur Islamkritik, ob rabiat von islamischer Seite oder diplomatisch vonseiten westlicher Intellektueller in den Medien. Ausgespart bleiben auch Wortmeldungen von Wissenschaftlern, die das Recht in Anspruch nehmen, sich innerhalb ihrer Wissenschaft auf deren Blickweise und Methodik zu beschränken, einschließlich «wissenschaftlicher» Philosophen und Theologen.⁴ Ich sehe nicht, wo der Papst sie deswegen kritisiert. Seine Hinweise gelten⁵ einem unausgewiesenen Basis- oder unausweisbaren Gesamtanspruch solchen Zugangs.

1. Begonnen sei mit einer «unmittelbar nach dem Papstbesuch» vorliegenden innerkirchlichen (oder doch überkirchlich-christlichen?) Reaktion, dem Kommentar im vielgelesenen *Christ in der Gegenwart* (CiG, Nr. 39/06). Dort wertet das Redaktionsmitglied MICHAEL SCHROM die Rede als «eine sehr anregende, aber bisweilen doch recht monokausal wirkende Sicht der Dinge.»⁶ Die Reformatoren hätten sich nicht an der Vernünftigkeit des Glaubens, sondern an der erlebten «Unvernünftigkeit» von Ablassglauben und purem Sakramentalismus gestört. Das *sola scriptura* sollte in erster Linie eine Reinigung bewirken, nicht die Philosophie aus der Religion vertreiben. Die liberale Theologie habe entscheidende Einsichten gewonnen – «bei allem, was man als Verlust bedauern kann».

Da BENEDIKT solcher Belehrung nicht bedarf: was wird durch sie an seinen Aussagen zum Thema *Glaube – Vernunft* korrigiert?⁷ Geradezu bestätigt sehe ich den Papst, wenn SCHROM sich gegen ihn auf die «Erfahrung der Abwesenheit Gottes, seines Nicht-Eingreifens, seiner vermeintlichen Gleichgültigkeit gegen Unrecht und Leid, seiner Nicht-Erfahrbarkeit in den Dingen des Alltags» beruft. Was, meint der Autor, hätten die Gläubigen früherer Zeiten, etwa im 30jährigen Kriege erfahren? Vollends klar werden «die Dinge», wenn er schließlich das Fehlen eines Falsifikationsprinzips für den Glauben bemängelt. Glaube ist für ihn also eine Hypothese bzw. ein Hypothesennetz, mithin bloße Theorie.⁸

2. Deutlich reformatorisch-kirchlich sodann die Wortmeldung von Bischof WOLFGANG HUBER in der FAZ.⁹ Er setzt mit SCHLEIERMACHER ein, der auf vielen Feldern zu erweisen suchte, «dass Vernunft und Glaube grundsätzlich zusammengehören». Trotz LUTHERS Rede von der «Hure Vernunft» verweist HUBER auf die theologische Literatur des 17. Jahrhunderts. «Ästhetisierung und Politisierung der Religion lassen keine der drei großen Überlieferungsformen des christlichen Glaubens... unberührt.» Besonders bedrohlich sei dies aber für den Protestantismus, der sich als eine Kirche der Freiheit versteht und sich darum in besonderer Weise auf ANSELMS *Credo ut intelligam* beruft. – KANT habe «nicht die Idee Gottes, sondern die Reichweite der Erfahrungswissenschaften eingeschränkt. Die Versuche, Gott als notwendige Ursache aus den Gesetzen der Welt abzuleiten, werden damit hinfällig.»¹⁰

Gegen «die verbreitete Rede vom »Postulatengott« heißt es: »Im Sinne KANTS ist Gott der umfassende Horizont jeglichen Tuns, auch für das theoretische Nachdenken.« Zu BENEDIKTS Wort vom Fragmentstück, auf das er den Glauben durch »wissenschaftliche« Theologie reduziert sieht, zitiert der Bischof 1 Kor 13,12f. Doch gab es Verengungen, auf die KARL BARTH kritisch geantwortet hat. Was aber die Gewalt angeht, so gehört sie auch zur christlichen Geschichte, nicht nur bei der Mission, sondern schon im Umgang mit dem Einzelnen als mündigem Christen. »Ich glaube« beginnt das Glaubensbekenntnis, so sehr der Einzelne der Gemeinschaft bedarf.

Auch im Dialog mit dem Islam sind die dunklen Kapitel der Christenheitsgeschichte (Demokratie, Menschenrechte, Religionsfreiheit ...) anzusprechen. Der Artikel mündet in den Hinweis auf die Notwendigkeit ständiger Erneuerung: *ecclesia semper reformanda*.

3. Der Philosophiehistoriker KURT FLASCH¹¹ merkt zunächst kritisch an, dass einerseits Voluntarismus und negative Theologie im Islam nur eine Strömung unter mehreren waren, während sie anderseits im Christentum nicht erst um 1300 auftreten (er zitiert Röm 9,20: Wer bist du denn, dass du als Mensch mit Gott rechten willst?).¹²

Er spricht sodann den Mangel an Toleranz in der Kirchengeschichte an, von AUGUSTINUS über THOMAS bis zum Kampf der Päpste gegen die Religionsfreiheit. Über die teils dramatischen Diskussionen – »die vielleicht heftigste Debatte, die je in der Aula stattfand« (708) – unter den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils auf dem Weg zur Erklärung über die Religionsfreiheit kann man sich in den Konzilsbänden des LThK informieren.¹³

Ausführlichst befasst FLASCH sich mit dem unkorrekten KANT-Zitat, in dem man, anstatt »Wissen«, »Denken« liest. Unstreitig ein Lapsus. Wissen bestimmt KANT als »ein sowohl subjektiv als objektiv zureichende[s] Fürwahrhalten«.¹⁴ Das Denken reicht weiter, eine Verstandestätigkeit, die Begriffe zu Urteilen, Urteile in Schlüssen zu neuen Urteilen verknüpft. Um

aber Erkenntnis zu werden, muss dies rein formale Tun sich auf Erfahrungsmaterial beziehen. – Auf Erfahrungsmaterial bezieht allerdings auch der Aquinate seine fünf Wege zur Gotteserkenntnis. Während nämlich KANT das Urteil als «Vereinigung von Vorstellungen» bestimmt,¹⁵ und durch solch bloße Vereinigung natürlich nicht über die Erfahrungsebene hinausgelangt, gehört für die Tradition zum Urteil über die Begriffssynthese hinaus die einsichtige Sachverhalts-Behauptung (zur *propositio* von Subjekt und Prädikat tritt die *affirmatio*). Darum nennt GIOVANNI B. SALA in einem Leserbrief zu FLASCH die bemängelte Ersetzung «nebensächlich».¹⁶ Ist für KANT «Denken soviel als Urteilen» (ebd.), dann wird verständlich, dass jemand, für den das Urteil der Ort von Wahrheit und Erkenntnis ist, es als Einschränkung des Urteilens wahrnimmt, wenn es nur eine Vorstellungssynthese sein soll: Einschränkung des Urteilens aber wäre KANTISCH eine des Denkens.¹⁷

Der Papst plädiert für den Vernunft- wie für den «Kirchen-» oder Offenbarungsglauben. Wir stehen bei einer konfessionellen Differenz. Den evangelischen Christen genügt als Vermittlung von Vernunft und Glaube die Abwehr einer glaubensfeindlichen Vernunft, dem Katholiken liegt an einer positiven Vermittlung. Darum reichen ihm weder die Herzensgründe PASCALS (der seinerseits angesichts seiner Patt-Situation auf die Wette zurückgreift) noch KANTS praktisches Postulat (auf das WILHELM G. JACOBS verweist), selbst wenn man es nicht so entschieden wie SALA (mit Verweis auf AA VIII 397 und XX 298) im Sinn des Als-ob lesen wollte.

4. Schließlich hat auch JÜRGEN HABERMAS Stellung genommen, in der NZZ vom 10. Februar 2007.¹⁸ Er erinnert an die säkulare Totenfeier «ohne Amen» für MAX FRISCH in der Züricher Stiftskirche St. Peter, die er nicht als «schwiemeligen Kompromiss zwischen Unvereinbarem» sehen will. Es gehe vielmehr um ein Gespräch, das zwei Voraussetzungen erfüllen müsse: «Die religiöse Seite muss die Autorität der «Natürlichen» Vernunft, also die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral, anerkennen. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zur Richterin über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert.»

Jerusalem und Athen gehören zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft, und die muss ihre Stellung zum «reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein» klären, womit HABERMAS sich sowohl gegen eine «unaufgeklärte Aufklärung» wendet wie gegen HEGELS Aufhebung der Religion in die Philosophie. Während die nachmetaphysische Vernunft mit dem in ihr selber brütenden Defaitismus und dem wissenschaftsgläubigen Naturalismus alleine fertig werden könne, komme sie auf praktischem Feld gegen

die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung nicht an. Sie begründet egalitär-universalistisch Moral und Recht; «ein Bewusstsein für das die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt,» aber vermag sie nicht «zu wecken und wachzuhalten».

Statt nun fundamentalistisch gegen die säkulare weltanschaulich neutrale Staatsmacht vorzugehen (oder auch sich an sie friedlich-schiedlich an- und einzupassen), hätte reflektierte Religion den Staat legitimierend mitzutragen – so wie dieser andererseits nicht bloß für Ruhe und Ordnung zu sorgen, sondern auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit positiv zu schützen hat (also den Säkularismus ablehnen muss).

Die Regensburger Vorlesung findet er nun zu modernitätskritisch. Die drei Wellen der Enthellenisierungsschübe, die BENEDIKT anspricht, sieht er anders. DUNS SCOTUS ebne den Weg zur modernen Naturwissenschaft, KANT den zur Autonomie als Basis von Recht und Demokratie, der Historismus mache sensibel für kulturelle Unterschiede und schütze «vor der Überverallgemeinerung kontextabhängiger Urteile». So seien sie nicht auszublenzen.

Natürlich gibt es «für die faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe». HABERMAS unterschlägt auch nicht, dass BENEDIKT die These abweist, «man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden». Gleichwohl, meint er, «stemmt [der Papst] sich gegen die Kraft der Argumente, an denen jene weltanschauliche Synthese [aus Metaphysik und biblischem Glauben] zerbrochen ist».

Doch war es wirklich die Kraft von Argumenten, an der sie zerbrach? War es die «moderne Wissenschaft», die «die selbstkritisch gewordene philosophische Vernunft zum Abschied von den metaphysischen Konstruktionen des Ganzen aus Natur und Geschichte genötigt» hat?¹⁹ Das liest sich, als stünden wir in Wissenschaftstheorie und -geschichte noch bei KARL RAIMUND POPPER, vor dem «Paradigmenwechsel» durch THOMAS SAMUEL KUHN.

In einer Stellungnahme zu HABERMAS Beitrag schreibt ARMIN SCHWIBACH,²⁰ die Synthese sei tatsächlich – in Welt wie Kirche – zerbrochen. «In der Welt ist sie zerbrochen, weil der Mensch zum homo faber der Technik und der wissenschaftlichen Weltbemächtigung geworden ist. In der Kirche ist sie zerbrochen, weil die Sirenen der Verinnerlichung des Glaubens ihr Lied der ungeschichtlichen Unmittelbarkeit... angestimmt hatten und immer noch weiter singen. Benedikt XVI. will anderes: Er will, dass auf die Gründe des Zerbrechens geschaut wird. Er will kein Zusammenkleben von Scherben..., sondern einen neuen Aufbruch im Denken, der notwendig ein neuer Aufbruch im Glauben wird, und umgekehrt.»

III. VERNÜNFTIGER GLAUBE

1. Zuerst scheint mir nötig, erneut über die unreflektierte Antithese von Glauben und Wissen aufzuklären.²¹

Glauben heißt natürlich nicht bloß «vermuten». Was schon deutlich wird, wenn man vom Verb zum Substantiv «der Glaube» übergeht. Im eigentlichen Sinn ist damit «eine *vorbehaltlose* Zustimmung und ein *unbedingtes* Fürwahrhalten» gemeint (JOSEF PIEPER).²²

«Wissen» als eine Grundgegebenheit lässt sich nicht leicht definieren. Es handelt sich um ein Wahrheitsverhältnis. Wenn ein wahrer Satz «sagt, was wirklich ist» (ARISTOTELES²³), dann kann man eine Wahrheit aussprechen, ohne es zu wissen: «Die Zahl der Sterne ist (jetzt) gerade» – oder «... ungerade» (einer der beiden Sätze ist wahr²⁴). Dem Wissenden aber ist *bekannt*, dass seine Aussage zutrifft. So formuliere ich: Wissen heißt, bezüglich eines Sachverhaltes sagen können, dass man sagen könne, was der Fall ist. – Woher dies Können stamme, muss für die *Definition* von Wissen ebenso wenig geklärt sein wie, ob man *beweisen* könne, dass man weiß – so wichtig derlei für die Frage werden mag, *ob* wirklich Wissen vorliegt.

Im Wort «Wissen» steckt die Wurzel *vid* – sehen (wie im griechischen *ōida* – ich habe gesehen). Doch kommt man einzig durch Augenschein und eigene Ein-sicht zur Wahrheit?²⁵ – Nun unterscheidet auch der AQUINATE Glauben und Wissen. Er distinguert in seiner theologischen Summe (II-II, q. 4, a. 1) Glaube «a scientia et intellectu (Wissen und Einsicht)», weil durch diese etwas offenbar (*apparens*) werde, während der Glaube nicht(s) sieht. THOMAS bezieht sich natürlich auf die Glaubensbestimmung im Brief an die Hebräer (11,1) – die im Übrigen eher die Hoffnung trifft als den Glauben: «argumentum non apparentium – Beweis/Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht». Im Blick auf Sicht und Einsicht ist ihm selbstverständlich zuzustimmen. Nicht aber für Wissen als solches. – Sieht er das vielleicht auch darum anders, weil das lateinische *scientia* sowohl *Wissen* wie *Wissenschaft* meint? Und Wissenschaft zielt in der Tat auf ein Wissen, das sich methodisch ausweisen lässt.²⁶

Aber kommt man zum Wissen allein durch eigenen Hin- und Einblick? Warum nicht auch durch das Wort eines verlässlichen Zeugen? «Glauben» gehört zur Wortgruppe von «lieb» und meint ursprünglich: für lieb halten, gutheißen, (sich) jemand anvertrauen. Ein Gläubiger ist jemand, der einem anderen Geld anvertraut hat. Im Wortsinn besagt «credere»: cor dare – sein Herz geben.²⁷

Der Vorzug des Sehens leuchtet im Sachbereich ein: Der Weg ist kürzer, wenn ich selber sehe, statt erst von einem Augenzeugen zu hören. Aber nicht immer gibt es diesen kürzeren Weg. Dem gemäß THOMAS²⁸: «Der aufnehmende Verstand wird nur von zweien bewegt: von dem Objekt, das

ihm entspricht, also dem erkennbaren «Was-etwas-ist»... und vom Willen» Die Willensbewegung tritt dort ein, wo die Einsicht in die Sache selber fehlt, «so wenn jemand Menschenworten glaubt, weil es ziemlich und nützlich zu sein scheint». Es ist vernünftig, einem vertrauenswürdigen Menschen zu glauben, wenn man nicht die Möglichkeit hat, bestimmte Sachverhalte persönlich (im doppelten Wortsinn:) «einzusehen».

Aber der Glaube hat nicht nur dort seinen Ort, wo innerweltliche Daten und Wesensbezüge sich dem eigenen Einblick entziehen, sondern er wird gerade dort bedeutsam, wo uns zwar ein Zusammenhang und Verwiesensein begegnet, aber kein «Was-etwas-ist», kein Objekt oder Datum, auf das sich die Verwiesenheit bezieht: dort, wo das Ziel des Wesensbezugs selber kein *eidos*, d. h. nicht eine ausgegrenzte Wesens-Gestalt besitzt – so dass man es als Nichts zu interpretieren versucht ist, obwohl es sich um die Ermöglichung jeglichen Etwas' handelt.

So geht es in der Metaphysik und bei «Gottesbeweisen» nicht um Einsicht in Zusammenhänge unserer Welt, sondern um die Selbstaufhebung des Weltlichen in seinen absoluten (Ab-)Grund hinein. HEGEL spricht hier bezeichnenderweise vom «Zu-Grunde-gehen» der Bestimmungen.²⁹

In solchem Aufschwung wird vielmehr das Denken gerade «entbunden». Es ist nicht «exakt», und schon gar nicht «präzise»; besagt Exaktheit doch Beachtung der Ungenauigkeitsbreite, Präzision Zu- und Ausschnitt, während es hier um «Analogie» geht, und das besagt mitnichten «Ähnlichkeit» in vagem Mehr oder weniger, sondern wörtlich: «Entsprechung», ganzheitlich *treffende* Antwort. Bestenfalls ähnlich sind Beschreibungen; ein Name aber – oder eine glückende Metapher – trifft. In diesem Sinne gilt (dem bekannten Schluss-Wort des *Tractatus* entgegengehalten): «Eigentlich kann man nur dichten – alles andere ist ungenau.»³⁰ Das Gegenteil von Beliebigkeit also: Denken soll «streng» sein.

In der Tat sind metaphysische Argumente stets eine Weise von Glaubensvollzug, freilich im Sinn «philosophischen Glaubens» gemeint:³¹ als Sicheinlassen auf die Transzendenz des Gegebenen wie der Vernunft und Freiheit selbst – aus ihren innerweltlichen Intentionen zum weltumgreifenden Ursprung. Glaube gemäß dem THOMAS-Zitat richtet sich auf innerweltliche Zusammenhänge, die mir selbst nicht zugänglich sind, so dass ich sie auf das Wort einer Autorität hin «annehmen» muss. Sie werden durch solches Glauben nicht einsichtiger, sondern entziehen sich mir nach wie vor. Philosophischer Glaube hingegen erbringt im Vollzug seiner selbst seine Evidenz und erweist so nicht bloß äußerlich, sondern «von innen» sein Recht.³²

2. Glaube ist also – dem Glaubenden – ein Wissen. Und Wissen seinerseits ist ein Glauben – in dem schon oben (Anm. 16) zu Kant angesprochenen Sinn, dass es aus einer Urteils-Zustimmung hervorgeht.³³

Was aber den Restaurationsverdacht angeht, der – in Zeiten eines grassierenden «Postismus»³⁴ – mit dem Zeitindex argumentiert, so hat schon vor Jahren ROBERT SPAEMANN im Briefwechsel mit HABERMAS – zur Frage möglicher Metaphysik – geschrieben:³⁵ «Es gehört ja zu den Merkmalen eines zwanglosen Diskurses, dass man jederzeit auf eine Sache, die für erledigt erklärt ist, zurückkommen und die Argumente zugunsten dieser Behauptung erneut kritisch prüfen darf.»

Tatsächlich gibt es im eigentlich philosophischen Feld keine erledigten Fragen. Mögen ein Gedanke, eine Wertung altmodisch und veraltet sein; ob sie wahr oder falsch sind, ist damit noch völlig offen. SOKRATES, auf den die Philosophen sich respektvoll und mit Stolz berufen, hätte zu derlei bemerkt: «Was «in» oder «out» sei, weiß ich nicht; auch nicht, wie ernst und kompetent die Mehrheit, also *man*, darüber nachgedacht hat. Aber fragen doch zu dieser Stunde wir uns, du und ich, ob wir persönlich verstehen und vertreten können, was als heutiger Standard auftritt.»

Die philosophische Grundsituation ist so wenig rein theoretisch: Erkenntnis als Be(ein)drucktwerden einer «tabula rasa», intuitionistisch passiv – wie sie andererseits aktivisch praktisch wäre: Dezision, Interesse, welches die Objekte, wenn schon nicht konstituiert, dann immerhin «re- (oder schließlich «de-)konstruiert». Den metaphysischen Grundvollzug haben wir ursprünglicher zu denken: als medial. Gemeint ist ein ergreifendes Sich-Ergreifen-Lassen oder sich ergreifen lassendes Ergreifen. Darum wollte REINHARD LAUTH den Evidenz-Begriff hierfür durch «Sazienz» ersetzen, und was derart – vor Theorie und (Über-Lebens)Praxis – uns ergreifen wie von uns ergriffen werden soll und will, schlug er vor, das «Doxische» zu nennen.³⁶ Auf die Hoheit, das strahlende Selbstgerechtfertigtsein jener Wahrheit, der die Disputierenden «die Ehre geben» sollen, zielt ja gerade das altüberlieferte Bildwort vom Licht.

Das Licht nun selber *ist* nicht sichtbar, sondern *macht* dies, nämlich die Dinge und Bezüge, die es beleuchtet. Nicht die Wahrheit erscheint; sondern in ihr erscheint, was ist. Der Wahrheit die Ehre zu geben heißt darum zuerst, dem zu entsprechen, was sie zeigt; sachgemäß, reflektiert, methodenbewusst, mit der gebotenen selbstkritischen Umsicht. Doch es erschöpft sich nicht darin.

Metaphysik entspringt jener Wende des Blicks, da man am Beleuchteten auf das an sich ja unsichtbare Licht selber aufmerksam wird; da man die Wahrheit selbst meint. Und zwar nicht bloß – was für sich bereits Dankeschuld wäre –, insofern sie uns aufgehen lässt, was es gibt, sondern letztlich ihretwegen und «ob ihrer Herrlichkeit». Das metaphysische «Organ» ist in diesem Betracht, was nicht erst von AUGUSTINUS an und nicht bloß bis zu BLAISE PASCAL das «Herz» hieß. Das wird freilich heute fast unvermeidlich als emotional missverstanden; gemeint ist «intellektuelle Redlichkeit»: Gewissen.³⁷

3. Was nun in der Gegenrichtung die Philosophie-Phobie im Namen des Glaubens betrifft, so war es ein theologischer Metaphysik-Kritiker aus HEIDEGGERS Schule, BERNHARD WELTE, der für die Religion die wichtige Unterscheidung zwischen «Wesen» und «Unwesen» gebraucht hat.³⁸ Warum sie nicht auch, wie auf alles Menschliche, auf das metaphysische Denken beziehen? Wird Erkennen als Begreifen und Inbesitznahme aufgefasst, dann kann man nicht anders, als die Ganzheit des Ganzen, die Subjektivität des Subjekts (oder besser: die personale Würde der Person), schließlich die Heiligkeit des Heiligen und die Göttlichkeit Gottes durch Schweige-Gebote und Programme einer *Theologia negativa* wahren zu wollen. Doch wird das gelingen, wenn Bewusstsein und Denken je schon über die Schranken hinaus sind, die sie sich setzen?

Also wären Denken und Erkennen, Fragen und Wissen anders zu denken, nämlich als Vollzug von Aufmerksamkeit und Dank.³⁹ Oder mit GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL gesagt: als Gottesdienst.⁴⁰

Zum ersten Hauptgebot fügt JESUS dem dreigliedrigen hebräischen Urtext – nach der Septuaginta – eigens die Vernunft, das Denken hinzu: «Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand und mit deiner ganzen Kraft» (Mk 12,30).

ANMERKUNGEN

¹ Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen – Vorlesung des Heiligen Vaters, hier nach: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174), Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006, 72–84, 73.

² ADEL-THÉODORE KHOURY hat in der Sonntagszeitung der FAZ vom 17. 9. 06 (Nr. 37, 27) bemerkt, dass viele ein Wort der Differenzierung und Einordnung vermissten, «ein: Ich, Benedikt XVI., sehe den Islam nicht so.» Vgl. die überarbeitete Endgestalt des Textes, die Einschübe in diese Richtung enthält. Vgl. BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Th. Khoury und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006.

³ Katholische Theologen dieser Richtung griffen gern auf PASCALS Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs zurück.

⁴ So etwa in dem Regensburger Sammelband (Christoph DOHMEN [Hg.], *Die «Regensburger Vorlesung» Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 86–99) R. BUSSE und HANS ROTT als Vertreter einer akademischen (98) «sogenannten analytischen Philosophie» (86). Vielleicht spräche man hier präziser statt von «Streben nach Wahrheit» von einem nach Richtigkeit?

⁵ Wie in seinem Jesusbuch bzgl. der historisch-kritischen Exegese.

⁶ CiG 58 (2006) 316.

⁷ Zur Vernünftigkeit des Glaubens jetzt nur M. LUTHER, In XV Psalmos graduum, WA 40 III; 373: «Gott außerhalb Jesu suchen ist der Teufel.» Im zweiten Satz ist von Absichten die Rede,

während BENEDIKT von Fakten spricht; wer schließlich bestreitet (Satz 3) Gewinne? Die Frage zielt genau auf deren Preis.

⁸ Für derlei sterben zu wollen wäre Fanatismus.

⁹ Glaube und Vernunft, in: FAZ 31. 10. 2006 (Nr. 253, 10).

¹⁰ Diese Sicht natürlicher Theologie sei hier nicht kommentiert.

¹¹ Die Vernunft ist keine Jacke, in: Berliner Zeitung vom 22.09.2006, 31. Hier zitiert nach dem Textarchiv im Internet; ähnlich in der SZ vom 17. 10. 2006.

¹² K. BERGER, Jesus predigt keine Werte. Ist das Christentum so vernünftig, wie der Papst behauptet?, in: FAZ 15.12.2006 (Nr. 292) wiederholt FLASCHS Hinweis auf die PASCALSCHEN Entgensetzung (als hätte BENEDIKT sie nicht selbst angesprochen), zitiert seinerseits aus dem Römerbrief 4,18: «Hoffnung wider Hoffnung» und fährt fort: «Die Kirchengeschichte hat den Satz *«credo quia absurdum»* (Mein Glaube geht auf Widervernünftiges) geprägt und tradiert. Eine Gegenthese *«credo quia secundum intellectum»* (Mein Glaube ist vernunftgemäß) ist in den besseren Zeiten der Theologie nie ausgebildet worden.» Man darf sich wundern. Das *«quia absurdum»* hat nicht einfach die Kirchengeschichte geprägt. Es handelt sich um die Zuspitzung eines Abschnitts bei TERTULLIAN – und wäre im Wortsinn inakzeptabel (es mündet in das Faustsche *«Hexeneinmaleins»*). *«Secundum intellectum»* aber wäre – statt kontradiktorisch – eine konträre Gegenthese – und sollte auch in schlechteren Zeiten der Theologie nicht begegnen. Es ist nämlich die Formel eines Aufklärungs-Glaubens *«innerhalb der Grenzen der Vernunft.»* Was in besseren Zeiten formuliert wurde, ist die Unterscheidung zwischen *contra* und *supra rationem*: wider- und übervernünftig. Um auch meinerseits den Römerbrief zu zitieren: 12,1 schreibt Paulus von der *logiké latreia*; bei Hieronymus heißt das *rationabile obsequium* = vernünftiger Gehorsam. Wie kann man dem Papst unterstellen, er mache die Vernunft zum *«Maß des Glaubens»*? Einen Filter indes stellt sie in der Tat dar, und dies unverzichtbar.

¹³ LThK² 13, 704–711: P. PAVAN, Einleitung zur Erklärung über die Religionsfreiheit. – Leider macht FLASCH keinen Unterschied zwischen Verfehlungen von Christen (welchen Ranges immer), die bereits die christliche Botschaft selber richtet (im doppelten Wortsinn), und einem Fehlverhalten, das die Glaubensurkunden (so der Koran) nicht bloß nicht kritisieren, sondern ihrerseits gebieten.

¹⁴ KrV B 850.

¹⁵ Prolegomena § 22 (89).

¹⁶ Das arbeitet vor allem wiederholt G. B. SALA heraus (gestützt auf B. LONERGAN). Ich nenne jetzt nur: Kant und die Frage nach Gott, Berlin 1990 (bes. 60–64). In seinem Leserbrief zu Flasch (SZ 3. 11. 2006 [Nr. 253], 39) erinnert er daran an H. VAHNGERS Vorwurf (Kommentar zur KrV I 352) einer *«Verwischung des Unterschiedes von Begriff und Urteil»*.

¹⁷ Ich sehe nicht, um auch den Brief von W. G. JACOBS einzubeziehen, den die Redaktion gleich im Anschluss an SALAS Text abdruckt, inwiefern hier eine *«neuscholastische Fehlinterpretation Kants»* vorliegt. *«Wissen meint bei Kant nur dasjenige Denken, das auf Anschauung und damit auf Wirklichkeit bezogen ist; daher kann die Wirklichkeit Gottes nicht bewiesen werden.»* Hier soll nicht die Sache diskutiert werden (J. SP., Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München ⁵2005, 217–225: Von Gott reden nach Kant), etwa mit der Frage, wieso Wirklichkeit = Anschaulichkeit sein müsse. Es geht nur darum, dass JACOBS dasselbe sagt wie die scholastische Kritik: Gemäß Kant ist Gottes Wirklichkeit unbeweisbar (natürlich, da sie nicht anschaulich ist).

¹⁸ Hier zitiert nach dem genehmigten Nachdruck in der Tagespost vom 17. 02. 2007 (Nr. 21, 10: *«Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft.»*)

¹⁹ So hat M. SCHELER zum Schwund des Unsterblichkeitsglaubens bemerkt: *«Was ist der Grund? Viele meinen, es sei das, was sie den «Fortschritt der Wissenschaft» nennen. Die Wissenschaft aber pflegt eben nur der Totengräber – nie die Todesursache eines religiösen Glaubens zu sein.»* Schriften aus dem Nachlass I, Bern 1957, 12.

²⁰ Habermas antwortet, in: Die Tagespost 13. 02. 2007 (Nr. 19, 9).

²¹ Siehe J. SP., Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln ⁴2006, 107f.

²² Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, (Werke 4), Hamburg 1996, 207. 206f: «Das im uneigentlichen Sinn genommene Wort... kann, ohne dass die Bedeutung des Satzes sich ändert, gegen ein anderes ausgetauscht werden – zum Beispiel das Wort «glauben» gegen die Worte «meinen», «annehmen», «für wahrscheinlich halten», «vermuten». Hingegen erweist sich der «eigentliche» Wortgebrauch eines Wortes darin, dass in diesem Fall eine solche Stellvertretung *nicht* möglich ist... [angesichts eines Zeugen in wichtiger Sache:] Soll ich glauben oder nicht, was er berichtet; soll ich *ihm* glauben oder nicht?»

²³ Metaphysik 1011b 25.

²⁴ Nimmt man – modern – das Wissen bereits in die Wahrheitsdefinition auf, dann kommt man zu «dreiwertigen» Logiken: erkennbar wahr – erkennbar falsch – unentscheidbar.

²⁵ *Scio* = in Erfahrung gebracht haben.

²⁶ Jedenfalls klassischerweise. Eine pikante Note bekommt dieser Punkt im Blick auf das neuzeitliche Wissenschafts(selbst)verständnis. Danach ist Wissenschaft ja gerade kein Wissen, sondern – als Theorie – ein Hypothesengeflecht. Und insoweit ihr Fortschritt durch Falsifikation geschehe (was man ja auch nach KUHN nicht ganz verwerfen müsste), dann wäre damit sogar die alte Laienweisheit im Recht, der «augenblickliche Stand(punkt)» der Wissenschaft sei der Stand des augenblicklich anerkannten Irrtums. Nicht der Glaube also, sondern Wissenschaft «vermutet», oder – wissenschaftlicher ausgedrückt – «mutmaßt» (NIKOLAUS CUSANUS, *De coniecturis* [um 1442]).

²⁷ Anders J. POKORNY, Indogerman. Wörterbuch, Bern 1959, 580 (er benennt eine Wortwurzel der Bedeutung: Reliquie, Zaubermacht).

²⁸ De ver. 14, 1. Dazu B. WELTE, Der philosophische Glaube bei Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposion II, Freiburg. 1959, 1–190, 158–162.

²⁹ Sämtl. Werke (GLOCKNER) 4, 550f, 595f (Logik). – Das Denken kann hier nicht stringent im Sinn von «bindend» sein, weshalb mancher statt von «Beweis» lieber von «Auf-» und «Hinweis» reden möchte (als wäre Gott ein Gegenstand, auf den man zeigen könnte) – oder THOMANISCH von «Weg»; doch sollte man der Physik und Mathematik so weit entgegenkommen, Freundschafts- und Liebesbeweise nur mehr mit Anführungszeichen zu schreiben?

³⁰ M. SCHREIBER, Die unvorstellbare Kunst. Die Stärke des Schwachen als poetisches Prinzip, Frankfurt/M. 1970, 8.

³¹ Der Ausdruck, von K. JASPERS erborgt, lässt einmal die Frage seiner (übernatürlichen) Ermöglichung beiseite, sodann die Thematik der *fides quae* (des Geglaubten), schließlich versteht er die *fides qua* (das Glauben) nicht als Anhängen, Bauen-auf, sondern als «Gesamtdeutung vorliegender Fakten».

³² Schließlich sei der Hinweis nicht unterlassen, dass es bereits innerweltlich: im Zwischenmenschlichen den «kürzeren Weg» des Sehens nicht gibt. Von Liebe und Wohlwollen *weiß* man nur *glaubend*. Oder ginge jemandes *déformation professionnelle* so weit, dass er hier nur von einem «Leben mit der Hypothese (Freundschaft)» reden wollte?

³³ Auch wenn man «schlagenden» Argumenten nichts entgegensetzen kann, muss man dem Gegner nicht zustimmen. Man kann sein Urteil aufschieben – und einstweilen bei seiner Überzeugung bleiben. Geschieht nicht eben dies seit je der Metaphysik wie dem Glauben gegenüber? Von den Athenern angesichts der Pauluspredigt (Apg 17,32) bis zu «religiös Unmusikalischen» heute.

³⁴ J. HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt/M. 1989, 11.

³⁵ R. SPAEMANN, Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977, 141.

³⁶ R. LAUTH, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967, 53–55. «Sazienz» von [mittellat.] *sacire* = ergreifen, heute nur noch im französischen «saisir» antreffbar. «Doxa» aber bedeutet nicht bloß Meinung, Anschein, sondern auch Willensmeinung, Beschluss und schließlich Aufschein, Ruhm und Herrlichkeit.

³⁷ FRIEDRICH WILHELM JOSEF SCHELLING nennt Gewissenhaftigkeit «Religiosität». Freiheitsschrift (SW, Stuttgart/Augsburg 1860ff., Abt. I/7, 392. – So verstanden verbäte sich jede Berufung auf Unmusikalität.

³⁸ B. WELTE, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, Abhandlung XIV, 279–296. Zu seiner Metaphysik-Kritik siehe: H. LENZ: Mut zum Nichts als Weg zu Gott, Freiburg 1989 (Register).

³⁹ Siehe das Grundwort «l'attention – Aufmerksamkeit» bei SIMONE WEIL: «Auf ihrer höchsten Stufe», «von jeder Beimischung... gereinigt», ist sie Gebet. Schwerkraft und Gnade, München

1952, 209 (Cahiers III, Paris 21974, 158). – Zum Dank siehe außer M. HEIDEGGERS Erinnerung an das Zusammengehören von Denken und Dank im Feldweggespräch: Gelassenheit, Pfullingen 1959, 66f, F. v. BAADER: «Danken in der Schriftsprache ist die Praesenz des Gebers in der Gabe anerkennen». Sämtl. Werke (1855), Aalen 19639 IX 387.

⁴⁰ «Die Philosophie ist [weil Gott ihr einziger Gegenstand] daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst.» Vorlesungen über die Philosophie der Religion (W. JAESCHKE), I, Hamburg 1983, 4 (Msk. von 1921). – Im biblischen Kontext verdeutlicht: Die Frage «Wer bin ich, dass Du...?» (2 Sa 7,18) sucht nicht nach dem Ego, und «Woher, warum dies mir...? (Lk 1,43) will keine «Hintergrund-Informationen»; in beidem geht es darum, besser «Dank zu wissen».

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG/OSNABRÜCK

JESUS – «DAS WORT GOTTES IN PERSON»¹

Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner

Was hat er weggelassen? – Nichts.

Was hat er dann hinzugefügt? – Sich selbst.²

Die Wahrnehmung Jesu von Nazareth war für jüdische Denker lange beeinträchtigt durch einen Antijudaismus, der die Lehre der Kirche ebenso bestimmte wie die Theologie. Der Vorwurf, die «verblendeten» Juden hätten Jesus nicht als den erwarteten Messias anerkannt und auf Golgotha «Gottesmord» begangen; die Ansicht, der Bund mit Israel sei aufgekündigt und auf die Kirche übertragen worden; die stereotype Gegenüberstellung der alttestamentlichen Gesetzes- mit der neutestamentlichen Liebesreligion – dies alles hat die jüdische Wahrnehmung Jesu überschattet. Vereinzelt im 19., vermehrt dann im 20. Jahrhundert begegnen jüdische Stimmen, die eine «Heimholung des jüdischen Jesus in sein Volk»³ vornelimen. Sie würdigen Jesus als Rabbi und prophetischen Lehrer, kritisieren aber zugleich den Christusglauben der Kirche: Jesus könne «weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas»⁴ sein.

Die historisch-kritische Jesusforschung hat nun ihrerseits zwischen der vorösterlichen Botschaft Jesu und dem nachösterlichen Christusglauben unterschieden. Ihre Absicht, hinter die kerygmatisch eingefärbten Evangelien auf einen authentischen Jesus zurückzufragen, hat eine Fülle unterschiedlicher Darstellungen hervorgebracht, die in vielen Fragen über den Status hypothetischer Rekonstruktionen kaum hinausgelangen. Das Ursprungspathos der historischen Forschung ist nicht selten von dem Verdacht geleitet, dass die christologischen Dogmen zu einer spekulativen Überformung der Jesus-Gestalt geführt haben. Übernimmt man diese Sicht, verändert sich die Ausgangslage für den jüdisch-christlichen Dialog erheblich. Denn auf der Grundlage einer *halbierten Christologie* lässt sich ein Konsens leichter herbeiführen; die Strategie, sich gleichsam auf der Mitte zu treffen, erscheint aussichtsreich: Einer Depotenzierung der Christologie durch Christen, welche das Judesein Jesu herausstellen, aber zugleich das kirchliche Christusbekenntnis als Speerspitze des Antijudaismus infrage stellen, entspricht dann die Heimholung Jesu ins Judentum durch jüdische Gelehrte,

welche Jesus als «Rabbi von Nazaret» (Pinchas Lapide⁵), als «jüdischen Wundertäter und Prediger» (David Flusser⁶), als «galileischen Chassid» (Geza Vermes⁷) oder als «Bruder» (Schalom Ben-Chorin⁸) anerkennen, eine christologische Deutung seiner Person aber ablehnen. Einem solchen Konsens haftet allerdings das Manko an, dass er am Selbstverständnis gläubiger Christen vorbeigeht.

«Die Christenheit glaubt nicht an einen galiläischen Wundertäter, auch verehren die Christen keinen Rabbi», heißt es bei Jacob Neusner (*Rabbi*, 31). Er hält ein Gespräch, das auf der Einebnung der Unterschiede basiert, für unzureichend (70f.). Es gehe dem religiösen Wahrheitsanspruch aus dem Weg und komme über den Austausch von unverbindlichen Freundlichkeiten kaum hinaus. Neusner will darum den Jesus, an den Christen glauben, ernst nehmen. Er behauptet nicht, dass der Jesus des Matthäus-Evangeliums der historische Jesus ist (vgl. 106–109), hält es allerdings für unnütz, sich mit hypothetischen Konstruktionen aufzuhalten, die das Produkt von Gelehrten seien. Auch möchte er nicht den ungewöhnlichen Anspruch der Lehre Jesu, wie er bei Matthäus bezeugt wird, abmildern und eine für jüdische Ohren akzeptable Jesulogie vorlegen. Es geht ihm vielmehr darum zu zeigen, warum toraobservante Juden die Verkündigung Jesu ablehnen *müssen*. Der eigentliche Hinderungsgrund für Neusner, sich Jesus und dem Kreis seiner Jünger anzuschließen, ist der, dass Jesus über die Tora hinausgeht, wenn er *sich selbst* an deren Stelle setzt und beansprucht, was nur Gott beanspruchen darf.

An diesem Punkt wird der jüdische Rabbiner für Joseph Ratzinger, der schon seit langem für einen wahrheitsverpflichteten Religionsdialog eintritt⁹, zu einem interessanten Gesprächspartner. Sein Buch *Jesus von Nazareth* hat die Absicht zu zeigen, dass die Botschaft Jesu durchgängig von einer verhüllten Christologie geprägt ist. Es ist die unmittelbare Gottbezogenheit Jesu, seine Gebetsgemeinschaft mit dem Vater, aus der heraus der unerhörte Anspruch seiner Verkündigung erwächst (vgl. *Jesus*, 32). Neusner hat ein waches Organ für diesen Anspruch, daher sieht er für Ratzinger mehr und genauer als christliche Exegeten, die das Anstößige an Jesus historisch relativieren. Offen bekennt der Papst: «Dieser ehrfürchtig und freimütig geführte Disput des gläubigen Juden mit Jesus, dem Sohn Abrahams, hat mir mehr als andere Auslegungen, die ich kenne, die Augen geöffnet für die Größe von Jesu Wort und für die Entscheidung, vor die uns das Evangelium stellt» (*Jesus*, 99). Im Folgenden möchte ich das Streitgespräch zwischen dem Papst und dem Rabbiner näher beleuchten, indem ich zunächst an das Kriterium des Disputs erinnere (1). Sodann gehe ich auf einige Aussagen der Bergpredigt ein, an denen der unerhörte Anspruch Jesu offen hervortritt (2). Zum Schluss steht eine kurze Würdigung dieses bislang einzigartigen Dialogs in der von Belastungen nicht freien Geschichte zwischen Judentum und Christentum (3).

1. Das Kriterium: die Treue zur Tora

Jacob Neusner will den Wahrheitsanspruch der Botschaft Jesu, wie ihn das Matthäus-Evangelium überliefert, nicht irenisch einklamern, sondern ernst nehmen. Dazu begibt er sich in einer fiktiven Zeitreise ins Galiläa des ersten Jahrhunderts, mischt sich unter die Hörer Jesu und vergleicht seine Lehre mit der Tora des Mose und der rabbinischen Überlieferung, wie sie in Mischna, Talmud und Midrasch vorliegt. Man mag diesen Versuch, den garstigen Graben zwischen Damals und Heute zu überwinden und Gleichzeitigkeit mit Jesus herzustellen, für methodisch gewagt halten, wird Neusner aber nicht absprechen können, die Verkündigung des matthäischen Jesus geradezu buchstäblich beim Wort genommen zu haben. Das Streitgespräch, das er mit Jesus führt, orientiert sich am Kriterium der Tora, das Jesus selbst ausdrücklich anerkannt hat: «Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen» (Mt 5,17).¹⁰ Die Tora und ihre Weisungen sind demnach die Richtschnur. Jesus beansprucht sie zu erfüllen; die Rückfrage Neusners ist, ob er dies tatsächlich getan hat. Neusners erste Reaktion ist ambivalent: einerseits zeigt er sich beeindruckt von der Vertiefung der Gebote, die Jesus gebracht hat; andererseits wirft er ihm Abweichungen vor, die ihn am Ende zwingen, beim «ewigen Israel» zu bleiben. Jesus habe von der Tora zwar nichts weggenommen, aber etwas hinzugefügt, was seine Lehre für den gläubigen Juden unannehmbar macht: *sich selbst*.

Auch Ratzinger betont den Anspruch, der in der Botschaft Jesu liegt. Das Erschrecken der damaligen Hörer führt er darauf zurück, dass hier «ein Mensch mit der Hoheit Gottes selbst zu sprechen wagt» (*Jesus*, 134). Damit dränge die Botschaft in die Entscheidung: Entweder vergreift sich Jesus an der göttlichen Autorität, dann muss man seine Lehre ablehnen – oder aber das Ungeheuerliche ist wahr und er steht wirklich auf der Höhe Gottes, dann ist die Antwort der Jünger, ihm nachzufolgen, konsequent und richtig (ebd.). Wenden wir uns daher der Bergpredigt zu, in der Jesus die Tora des Mose deutet und sein unerhörter Autoritätsanspruch ansichtig wird.

2. Die Bergpredigt – der unerhörte Anspruch Jesu

In seiner Auslegung der Bergpredigt bezeichnet Ratzinger Jesus wiederholt als «den neuen Mose» (30, 95, 110), nennt die Bergpredigt «die neue Tora» (97) und qualifiziert die Jüngergemeinde als «das erneuerte Israel» (95, 143). Wie Mose das Volk vom Sinai her belehrt hat (vgl. Ex 19,2.12; 24,1.18; 34,1f.4), so steige auch Jesus auf einen Berg, setze sich wie ein Lehrer auf die «cathedra» und trage dem Volk seine Weisung vor. Die Rede von Jesus

als dem neuen Mose ist bei Ratzinger nicht Ausdruck eines Antijudaismus, welcher das Erbe Israels für überholt erklärt.¹¹ Sie ist vielmehr verflochten mit dem typologischen Deute-Schema von Verheißung und Erfüllung, das sich bereits im Neuen Testament selbst findet, wenn dort eine *relecture* von Gesetz und Propheten auf Jesus hin vorgenommen wird (vgl. Lk 24,27; 1Kor 15,3-5).¹² Es ist der *eine* Gott und seine Geschichte mit den Menschen, die hinter der einen Bibel in der Zweiheit ihrer Testamente steht. Daher bestimmt die bibelhermeneutische Option, das Neue Testament im Horizont des Alten zu lesen, das Jesus-Buch Joseph Ratzingers und insbesondere seine Auslegung der Bergpredigt. Anders als die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, welche die Bergpredigt als höhere Ethik der Christen gegen den vermeintlichen Legalismus des mosaischen Gesetzes ausgespielt hat, betont er, dass Jesus den Dekalog nicht aufgehoben, sondern erfüllt habe. Jesus von Nazareth ist die Tora, das «Wort Gottes in Person» (*Jesus*, 143).

Schon in den Seligpreisungen, welche die Bergpredigt eröffnen, sieht Ratzinger nicht nur die Nachfolgepraxis zum Ausdruck gebracht, sondern auch «eine verhüllte innere Biographie Jesu», ja «ein Porträt seiner Gestalt» (104) eingelassen. Diese christologische Deutung der Makarismen schließt von dem Jüngerverhalten, das Jesus seligpreist, auf ihn selbst zurück, weil er selbst dieses Verhalten teilt. Die Originalität dieser Deutung, die sich der *lectio divina* verdanken dürfte, sticht hervor, wenn man sie mit den Grundtypen der bisherigen Auslegungsgeschichte vergleicht. Diese haben die Seligpreisungen entweder als Gnadenzuspruch, als ethische Weisung oder als Lebensordnung interpretiert.¹³ Auch bei Augustinus ist sie, wenn ich recht sehe, nicht zu finden¹⁴, noch bei Romano Guardini¹⁵ oder Karl Barth¹⁶ – allenfalls andeutungsweise in der jüngeren Exegese.¹⁷

Auch Jacob Neusner kann von den Seligpreisungen diejenigen würdigen, welche die Armen, die Trauernden, die Barmherzigen und Friedensstifter im Blick haben, sie stehen für ihn im Einklang mit der Tora. Nur in der letzten Seligpreisung, in welcher die Christologie offen zutage tritt, registriert er einen irritierenden «Misston» (*Rabbi*, 37, 73): «Selig seid ihr, wenn ihr *um meinetwillen* verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet» (Mt 5,11).¹⁸ Hier tritt der anstößige Anspruch ausdrücklich hervor, der sich wie ein Leitmotiv durch die Auseinandersetzung zieht. Die Auslegung der Antithesen, der Streit um den Sabbat sowie das Gebot der Elternliebe mögen dies weiter illustrieren.

Die Antithesen. In den (literarisch stilisierten) Antithesen der Bergpredigt verdichtet sich der Autoritätsanspruch Jesu: «Ihr habt gehört, dass von den Alten gesagt worden ist ... ich aber sage euch.» Mischt sich Jesus nur ein in den innerjüdischen Streit um die rechte Deutung der Tora¹⁹ – oder geht er

mit seiner Lehre über die Tora hinaus? Neusner kann in den Antithesen – trotz der ungewöhnlichen literarischen Form – eine gewisse Vertiefung des Dekalogs anerkennen. In der rabbinischen Tradition finde sich das Verfahren, einen Zaun um die Tora zu ziehen – etwa dadurch, dass nicht nur vor der Sünde, sondern schon vor dem Weg zur Sünde gewarnt werde. Vor diesem Hintergrund würdigt Neusner Jesu Lehre: «Wenn ich die Aussöhnung suche, ziehe ich einen Zaun gegen den Wunsch zu töten, durch die Keuschheit in Gedanken ziehe ich einen Zaun gegen den Ehebruch in der Ausführung. Wenn ich überhaupt nicht schwöre, schwöre ich auch keinen Meineid. Diese Botschaft ist es wert, gehört zu werden» (*Rabbi* 40, auch 55). Jesu Lehre ist indes nicht so neu, wie die Stilfigur der Antithesen nahelegt. Es gibt – wie Neusner zeigen kann – Analogien in der Weisheitsliteratur, den prophetischen Schriften und der Mischna.²⁰ Schwieriger wird es beim Gebot des Gewaltverzichts und der Feindesliebe. Hier bringt Neusner Fragezeichen an, weil in der Tora nirgends erwähnt werde, dass man dem Bösen nicht widerstehen solle. «Passivität angesichts des Bösen nützt dem Bösen» (*Rabbi*, 43). Neben diesem inhaltlichen Vorbehalt stört Neusner, dass Jesus nicht das ganze Israel anzusprechen scheint, sondern nur den Kreis seiner Jünger (45, 162). Anders als Mose, der das ganze Volk im Blick hatte, lehrt Jesus, «wie ich als Einzelmensch tun kann, was Gott von mir erwartet» (46). Über den scheinbaren Individualismus der Verkündigung Jesu hinaus²¹ irritiert Neusner wiederum, dass Jesus – anders als Mose und die Propheten – *in eigenem Namen* spreche. Es ist weniger die Botschaft als der Bote selbst, der ihm «Kopfzerbrechen» bereitet (47).

Der Streit um den Sabbat. Nach der Darstellung des Matthäus-Evangeliums nehmen die Pharisäer und Schriftgelehrten Anstoß daran, dass Jesus und seine Jünger das Sabbatgebot gebrochen haben. Seine Jünger reißen am Sabbat Ähren ab (vgl. Mt 12,1–8), er selbst heilt Kranke (vgl. Mt 12,9–12). Eine christliche Auslegungstradition sah daher in Jesus den Befreier von legalistischen Zwängen des damaligen Judentums.²² Doch wurde hier nicht selten die liberale Weltanschauung in die Jesusfigur zurückprojiziert. Neusner jedenfalls hält diese Interpretation für oberflächlich, es gehe nicht primär um den Verstoß gegen das Sabbatgebot, sondern um die Haltung Jesu gegenüber der Tora. Um den Konflikt besser zu verstehen, erinnert Neusner an den Sinn des Sabbatgebots: Den Sabbat heiligen bedeute, die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag gemeinschaftlich mitzuvollziehen (vgl. Gen 2,1–4). Die Ruhe am Sabbat sei «eine Art Nachahmung Gottes» (*Rabbi*, 78). Die Rhythmisierung der Zeit folgt dem Rhythmus des Schöpfungswerkes, der «eine Gabe Gottes an die Menschheit» darstellt (*Rabbi*, 83). Der Ort, an dem diese Gabe gefeiert wird, ist das Haus, in dem sich die Familie versammelt. Der Sabbat bestimmt so die Sozialordnung Israels. Wenn nun Jesus

und seine Jünger Ähren raufen, dann verstoßen sie gegen die Heiligung des Sabbats. Die Rechtfertigung Jesu, auch David und seine Begleiter hätten von den Schaubroten gegessen, die für die Priester bestimmt waren, und auch die Priester würden am Sabbat ungestraft im Tempel ihre Riten verrichten, überzeugt Neusner nicht. Damals sei bekannt gewesen, dass im Tempel ausdrücklich verlangt wurde, was im profanen Bereich verboten war. So stellt er als Pointe des Konflikts heraus: «Wenn Jesus uns bedeutet, dass es etwas Größeres als den Tempel gebe, dann kann er damit nur auf eines hinauswollen: Jesus und seine Jünger können am Sabbat tun, was sie tun, *weil sie an die Stelle der Priester im Tempel getreten sind*: Der heilige Ort hat sich verlagert, er besteht jetzt aus dem Kreis des Meisters und seiner Jünger» (*Rabbi*, 86f.). Jesus beansprucht, der «Herr über den Sabbat» zu sein (vgl. Mt 12,8). Nur dieser Anspruch kann seinen Umgang mit dem Dekalog erklären.

«Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person» (*Jesus*, 143f.), merkt Ratzinger an und stimmt Neusner zu, dass die Einhaltung des Sabbatgebots nicht nur eine Frage der persönlichen Frömmigkeit ist. Dessen Vorwurf, durch Jesus werde die soziale Ordnung Israels angetastet, lässt er indes nicht stehen. Er weist darauf hin, dass durch die Antwort auf Jesu Lehre eine neue Jüngergemeinschaft konstituiert wird, die über die Abstammungsgemeinschaft Israels hinausgeht und letztlich universal ausgerichtet ist. Die Auferstehung Jesu «am ersten Tag der Woche» brachte es mit sich, dass nun die Christen ihrerseits den Schöpfungsbeginn als Herrentag feierten, auf den damit wesentliche Elemente des Sabbats übergegangen sind (vgl. *Jesus*, 144). Das Christentum ist daher nicht auf eine individualistische Moral zu reduzieren, es verbindet Ethos und Kult, wenn es in der sonntäglichen Liturgie dem Gedächtnisauftrag Jesu nachkommt und in Wort und Sakrament seine Gegenwart feiert.

Das Gebot der Elternliebe. Auch hier wird die Frage nach der sozialen Ordnung Israels tangiert. «Ehre deinen Vater und deine Mutter», heißt es in der Tora (Ex 20,12). Jesus scheint diesem Gebot zu widersprechen, wenn er lehrt, er sei gekommen, den Sohn von seinem Vater zu entzweien und die Tochter von ihrer Mutter (vgl. *Rabbi*, 59). Man könnte, um diesen Widerspruch aufzulösen, darauf hinweisen, dass die Nachfolge Jesu die Elternliebe und die verwandtschaftlichen Beziehungen relativiere. Eine solche Antwort würde aber wiederum die Sozialstruktur des «ewigen Israel» gefährden, wie Neusner einwendet – und er fügt die Rückfrage an: «Muss ich, um Jesus zu folgen, gegen eines der Zehn Gebote verstoßen?» (*Rabbi*, 59). Entscheidend ist, dass die Elternliebe nach jüdischer Auffassung die diesseitige Entsprechung zur Gottesliebe ist. Wer die Elternliebe zurücksetzt – und Jesus tut dies, wenn er sagt: «Wer Vater und Mutter nicht mehr liebt als mich, ist

meiner nicht wert» (Mt 10,37) –, scheint das Gottesverhältnis anzutasten. Neusner räumt indes ein, dass es auch im Judentum Männer gibt, die Haus und Familie verlassen, um die Tora zu studieren. Der Meister und seine Schüler bilden dann eine neue Familie. Allerdings ist diese Familie *auf die Tora hin* ausgerichtet, die der Maßstab des Zusammenlebens bleibt, während die Jüngergemeinschaft Jesu *auf seine Person hin* zentriert ist. Daher stellt Neusner in einem fiktiven Gespräch mit einem Jünger Jesu die alles entscheidende Frage: «Ist dein Meister denn Gott?» (*Rabbi*, 70, 92). Dass Jesus es wagt, die Definitionshoheit über die Tora zu beanspruchen und diese auf sich selbst zu beziehen, ist die eigentliche Provokation.

Den Vorwurf, Jesus habe die Rechts- und Sozialordnung Israels angetastet, beantwortet Ratzinger durch den Hinweis, dass die Berufung Israels nicht darin bestehe, für sich selbst zu sein, sondern darin, Gott zu den Völkern zu bringen (vgl. *Jesus*, 148). Gerade diese Verheißung, Licht der Völker zu sein, habe Jesus durch die neue Familie seiner Jüngergemeinschaft eingelöst. Das christologische und das soziale Argument sind darum für Ratzinger unlösbar verbunden. Die Abstammungsgemeinschaft des ewigen Israels wird auf die universale Willensgemeinschaft mit Jesus hin geöffnet. Während nun Israel als ethnische Größe durch die Tora auch eine konkrete Rechts- und Sozialordnung erhielt, führt die Universalisierung der Jüngergemeinschaft zu einer gewissen Relativierung dieser Rechts- und Sozialvorschriften. Die politische Ordnung wird nicht mehr als sakrales Recht verstanden, das alle Zeiten Gültigkeit hätte, vielmehr muss es je neu zeitgerecht und situationsbezogen ausgebildet werden.²³ Die Kirche aber ist Gemeinschaft aus Juden und Heiden, und ohne das Votum des Paulus, die Heidenvölker von der Beschneidung, den Reinigungs- und Speisevorschriften zu entbinden, hätte sich die frühe Kirche nicht so ausdehnen und verbreiten können, wie sie es getan hat. Allerdings führt die «Freigabe des Buchstabens der Tora» nicht in die Unverbindlichkeit des «Geistes», sondern ist an das Hören auf das Wort des Sohnes gebunden. Ratzinger weist es daher zurück, die Botschaft Jesu auf ein individualistisches Ethos zu verkürzen.

3. Einzigartig: der Papst mit einem Rabbiner im Disput auf gleicher Augenhöhe

Neusner und Ratzinger sind sich einig in der Wahrnehmung des unerhörten Anspruchs Jesu, unterscheiden sich aber in der Konsequenz, die sie daraus ziehen: Während der eine Jesus in Treue zur Tora zurückweist, sieht der andere in ihm das «Wort Gottes in Person». Diese Differenz wird nicht verschleiert, sondern in wechselseitigem Respekt ausgehalten. «Nicht wenige Apologeten des Judentums (einschließlich christlicher Apologeten des Juden-

tums) unterscheiden zwischen dem Jesus, der lebte und lehrte – ihn achten und verehren sie –, und dem Christus, der (ihrer Meinung nach) ein Produkt der Kirche ist. Sie werden sagen, der Apostel Paulus habe das Christentum erfunden» (*Rabbi*, 10, 70f.). Eine solche Sichtweise lehnt auch Ratzinger entschieden ab: «Wenn Christus nur ein missverständener jüdischer Rabbi oder ein von den Römern aus politischen Gründen hingerichteter Rebell war, was mag dann seine Botschaft noch bedeuten? Durch ihn, den von der Kirche als Sohn Gottes geglaubten Jesus Christus, ist der Gott Israels zum Gott der Völker geworden, hat sich die Verheißung erfüllt, der Gottesknecht werde das Licht dieses Gottes zu den Völkern tragen. Wenn das Licht Christi erlischt, dann erlischt auch das Licht des Gottes, den wir in seinem Antlitz erkannt haben, des einen Gottes, an den wir mit «Abraham und seinen Nachkommen» glauben, zu denen wir uns als Christen eben durch diesen Glauben zählen zu dürfen überzeugt sind. Falsche Simplifizierungen schaden dem Gespräch mit den Religionen, schaden dem Gespräch mit dem Judentum.»²⁴ Was den Rabbiner und den Papst demnach verbindet, ist die Absage an eine pragmatische Suspendierung der Wahrheitsfrage im Gespräch zwischen Juden- und Christentum. Ihr Disput mag durch die Fokussierung auf die Differenz den jüdischen Hintergrund des Lebens und Wirkens Jesu vernachlässigen.²⁵ Dennoch ist das Gespräch in der 2000-jährigen Geschichte, die von christlichem Antijudaismus, aber auch von jüdischem Antichristianismus durchzogen gewesen ist, ein singulärer Vorgang: «Kein Papst hat je mit einem eigenen Buch auf jüdische Deutungen der Evangelien geantwortet», schreibt Neusner, und fügt hinzu: «Von der Zeit des heiligen Petrus bis heute hat kein Rabbi jemals auf die Herausforderung durch das Christentum so geantwortet, dass dadurch die päpstliche Beschäftigung mit dem Judentum vorangetrieben worden wäre [...] Nur ein in Deutschland geborener Papst konnte so mutig die Herausforderung eines theologischen Dialogs mit dem Judentum nach dem Holocaust annehmen.»²⁶

Nach 1945 hat in der Tat das II. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung *Nostra aetate* die Weichen für das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum neu gestellt.²⁷ Papst Johannes Paul II. hat die Impulse des Konzils entschieden aufgegriffen, als er 1986 als erster Papst der Geschichte eine Synagoge besucht und die unvergessene Wendung von den Juden als «den älteren Brüdern des Glaubens»²⁸ geprägt hat. Im Jubiläumsjahr 2000 hat er den kirchlichen Antijudaismus in einer Vergebungsbitte ausdrücklich ins Wort gebracht und bei seinem Israel-Besuch schweigend an der Klagemauer gebetet. Sein Nachfolger Benedikt XVI., der bei seinem Auschwitz-Besuch auf die Gebetssprache der Psalmen zurückgegriffen und die Klage Hiobs erneuert hat²⁹, setzt dieses Erbe fort, wenn er nun mit einem Rabbiner *par cum pari* ein Gespräch über Jesus führt.

Der Disput zeigt überdies, dass ein praktizierender Jude Gründe hat, den Weg zu Jesus Christus nicht mitzugehen. Die Kenntnis dieser Gründe vermag dem Christen zu helfen, seine eigene Glaubensentscheidung bewusster zu vollziehen. Die göttliche Vollmacht, die Jesus in Anspruch nimmt, provoziert das jüdische Nein. Aber der Christ kann in diesem Nein das Ja des Juden zur Tora mithören und so dessen ablehnende Haltung respektieren. Umgekehrt kann der torafromme Jude das Ja des Christen zu Jesus Christus nachvollziehen und vielleicht auch anerkennen, dass der Universalismus des Christentums (vgl. Mt 28,19) allen Völkern gebracht hat, was Israel am Sinai gegeben wurde. Der Disput zwischen Ratzinger und Neusner zeigt, dass durch Aufrichtigkeit, Wahrheitsliebe und Treue gegenüber der eigenen Berufung auch da Verständigung möglich ist, wo ein Dissens bleibt. Ausdrücklich anerkennt Ratzinger, dass sich der Rabbi ohne Hass von Jesus trennt und «in der Strenge der Wahrheit immer auch die versöhnende Kraft der Wahrheit gegenwärtig hält» (*Jesus*, 136). Umgekehrt hat Neusner die päpstliche Würdigung seines Buches *A Rabbi talks with Jesus* als den Beginn eines «neuen Zeitalters des jüdisch-christlichen Streitgesprächs»³⁰ bezeichnet.

Was Juden und Christen trennt, obwohl sie gemeinsam im Verheißungshorizont des *einen* Gottes stehen, das möchte ich abschließend an einer Episode verdeutlichen, die Edith Stein überliefert hat.³¹ Als sie am Laubhüttenfest, dem 12. Oktober 1933, ein letztes Mal mit ihrer 84-jährigen Mutter die Synagoge besucht hatte, entspann sich auf dem Nachhauseweg folgendes Gespräch: «[Die Mutter:] «War die Predigt nicht schön?» «Ja.» «Man kann also auch jüdisch fromm sein?» «Gewiss – wenn man nichts anderes kennengelernt hat.» Nun kam es verzweifelt zurück. «Warum hast du es kennengelernt? Ich will nichts gegen ihn sagen. Er mag ein sehr guter Mensch gewesen sein. Aber warum hat er sich zu Gott gemacht?»»³² Es ist der göttliche Anspruch Jesu, an dem sich die Wege zwischen Juden und Christen scheiden. Aber gemeinsam erwarten beide von Gott, dem einen Herrn der Geschichte, die Vollendung der Welt. Offen ist, ob die getrennten Wege Israels und der Kirche in der kommenden Welt zusammenlaufen und jüdische Messiaserwartung und christliche Parusiehoffnung konvergieren. Ausgeschlossen ist es nicht ...

ANMERKUNGEN

¹ BENEDIKT XVI. – J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2007, 143 (im Folgenden zitiert unter der Sigle «Jesus» mit Seitenangabe)

² J. NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Freiburg 2007 (Original: *A Rabbi talks with Jesus. An intermillennial interfaith exchange*, 1993), 114 (im Folgenden zitiert unter der Sigle «Rabbi» mit Seitenangabe).

³ H. H. HENRIX, *Jesus Christus und das Judentum*, in: IKaZ 36 (2007) 159–171; 172 (Lit.).

⁴ J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Aus dem Hebräischen von W. Fischel, Berlin ²1934, 573.

⁵ Vgl. P. LAPIDE, *Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Trier 1974.

⁶ D. FLUSSER, *Jesus – in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1968, 8.

⁷ G. VERMES, *Jesus, der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vlyun 1993, V. Durch seine Studie will Vermes zeigen, dass Jesus, «dessen Bild durch christliche und jüdisch Mythen gleichermaßen verzerrt ist, in Wirklichkeit (sic!) weder der Christus des Glaubens noch der abtrünnige Buhmann der populären jüdischen Tradition war» (2).

⁸ Vgl. S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (1967), Neuauflage: Gütersloh 2005.

⁹ Vgl. J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2005. Vgl. dazu H. BÜRKLE, *Den Originalton in den Religionen wahrnehmen. Benedikt XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs*, in: IKaZ Communio 35 (2006) 573–594.

¹⁰ Der Text wird bei Neusner wiederholt zitiert. Vgl. *Rabbi*, 19f., 34, 152, 154, 163. Neusner konzentriert sich auf die Darstellung nach Matthäus, weil dieses Evangelium sich in besonderer Weise an Juden wendet. Er hält es als Ansatzpunkt für ein Gespräch zwischen Juden und Christen für am besten geeignet, will indes nicht «behaupten, dass das, was Jesus laut Matthäus sagte und tat, historische Wahrheit ist» (*Rabbi*, 166). Auch beansprucht er nicht, ein wissenschaftliches Buch vorgelegt zu haben (vgl. 11, 32). Anders J. RATZINGER, der gegenüber den hypothetisch bleibenden Rekonstruktionen der historisch-kritischen Exegese zeigen will, «dass der Jesus der Evangelien der einzig wirkliche historische Jesus ist» (*Jesus*, 20). Auf die methodologische Problematik des Jesus-Buches kann ich hier nicht weiter eingehen. Vgl. dazu Th. SÖDING (Hg), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007.

¹¹ Ausdrücklich setzt sich J. RATZINGER von der Substitutionstheorie ab (vgl. *Jesus*, 95), betont die bleibende Erwählung Israels (ebd., 406) und stellt bei der Auslegung des Bildwortes vom neuen Wein in den alten Schläuchen heraus, dass die von Mt und Mk abweichende lukanische Fassung («Der alte Wein ist gut») ausdrücklich Verständnis für diejenigen zeige, «die beim «alten Wein» bleiben wollten» (ebd., 218f).

¹² Diese typologische, an den Kirchenvätern geschulte Lesart ist wegen ihres Überbietungsgefälles kritisiert worden. Vgl. aus exegetischer Sicht: A. STANDHARTINGER, *Der Papst und der Rabbi. Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog im Jesusbuch des Papstes*, in: Th. SÖDING (Hg), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007, 147–156, hier 150ff. Aus systematisch-theologischer Sicht: E. JÜNGEL, *Der hypothetische Jesus*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*. Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007.

¹³ Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1), Düsseldorf – Zürich ⁵2002, 273–275.

¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *De sermone Domini in monte* (CCL 35). Michael FIGURA verdanke ich den Hinweis auf Hilarius von POITIERS, der bei seiner Auslegung der Seligpreisungen vom *exemplum Domini* spricht (In Mt.4,2 = SC 254, 120).

¹⁵ Vgl. R. GUARDINI, *Der Herr*, Paderborn ¹⁵1985, 75–84.

¹⁶ Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zollikon–Zürich 1948, 766–782, der zwar eine christologische Deutung der Bergpredigt vorlegt, aber nirgends die These vertritt, dass die Seligpreisungen ein Porträt Jesu enthalten.

¹⁷ Dass die Makarismen mit dem Spiegel der Nachfolge zugleich ein verhülltes Porträt Jesu enthalten, hat Thomas SÖDING immerhin angedeutet: «[...] die Praxis Jesu selbst wird in den Seligpreisungen sichtbar, seine Armut, sein Mitleid, seine Gewaltlosigkeit, sein Gerechtigkeitssinn,

seine Barmherzigkeit und Herzensreinheit, seine Friedensarbeit und sein unschuldiges Leiden; deshalb wird in einzigartiger Breite und Tiefe deutlich, was Nachfolge ist, wie sie gelebt wird und dass sie – durch alle Gesetzeskritik hindurch – eine Praxis umfasst, die torakonform ist, weil sie dem Willen Gottes entspricht.» DERS., «*Selig, ihr Armen*». *Die Makarismen im Zentrum der Verkündigung Jesu*, in: O. H. PESCH – J.-M. VAN CANGH (Hg.), *Béatitude eschatologique et bonheur humain* (Publications de L'Académie Internationale des Sciences Religieuses), Paris 2005, 37–75; 51f.

¹⁸ Auch Ratzinger schreibt: «Jesus schreibt seinem Ich eine Maßstäblichkeit zu, die kein Lehrer Israels und auch kein Lehrer der Kirche für sich in Anspruch nehmen darf» (*Jesus*, 120). Die Frage, ob dieses Wort von Jesus selbst stammt oder sich der Redaktion des Evangelisten verdankt, bleibt indes ausgespart. Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 273: «Wahrscheinlich ist, dass der Spruch in der Gemeinde (Verfolgungssituation, explizite Christologie) gebildet wurde.»

¹⁹ So etwa J.-M. LUSTIGER, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 27 und 31.

²⁰ Vgl. auch G. B. GINZEL, *Die Bergpredigt. Jüdisches und christliches Glaubensdokument*, Heidelberg 1985.

²¹ Neben dem individualistischen macht Neusner in der Verkündigung Jesu vom Reich der Himmel einen weltflüchtig-futurischen Grundzug aus (vgl. *Rabbi* 154f., 157f., 161), der quersteht zu Ratzingers präsentischer Deutung, derzufolge das Reiches Gottes mit der Person Jesu bereits gekommen sei. Möglicherweise folgt der Rabbiner hier G. SCHOLEM, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: DERS., *Einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M. 1970, 121–170, der dem jüdischen Begriff von Erlösung Geschichts- und Gemeinschaftsbezogenheit attestiert, während er das christliche Erlösungskonzept durch eine Tendenz zur Spiritualisierung und Individualisierung gekennzeichnet sieht. – Zur Kritik an Neusners Sicht des Christentums vgl. auch A. BUCKENMAIER, *Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zu Jacob Neusners «Ein Rabbi spricht mit Jesus» im Jesus-Buch Benedikts XVI.*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*, Ostfildern 2007 (im Druck).

²² Vgl. etwa A. von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Güterlohn 1999.

²³ J. RATZINGER spricht von einem «weltgeschichtlichen Vorgang, der als solcher in keinem anderen Kulturraum stattgefunden hat: Die konkreten politischen und sozialen Ordnungen werden aus der unmittelbaren Sakralität, aus der gottesrechtlichen Gesetzgebung entlassen und der Freiheit des Menschen übertragen» (*Jesus*, 151). – Es handelt sich bei dieser Passage um eine der wenigen, in welcher neuzeitliche Entwicklungen ausdrücklich positiv gewürdigt werden.

²⁴ Vgl. J. RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen 1998, 14f.

²⁵ Dies ist die – durchaus berechtigte – Kritik von M. THEOBALD, *Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: ThQ 187 (2007) 157–180, hier 170–173. Sein Hinweis, dass Röm 9–11 bei J. Ratzinger nicht entsprechend berücksichtigt werde (ebd. 172), scheint mir allerdings an der Tatsache vorbeizugehen, dass es sich um ein Jesus-Buch, nicht aber um eine Studie zur paulinischen Theologie handelt.

²⁶ J. NEUSNER, *Einzigartig in 2000 Jahren. Die neue Wende im jüdisch-christlichen Dialog*, in: Th. SÖDING (Hg.), *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches*, Freiburg 2007, 71–90, hier 72 und 90.

²⁷ Vgl. R. SIEBENROCK, *Kommentar zu Nostra Aetate*, in: P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2005, bes. 618–626 und 661–663.

²⁸ JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: R. RENDTORFF – H. H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn – München 1988, 106–111; 109.

²⁹ Vgl. dazu meinen Versuch «*Warum hast du geschwiegen?*» *Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: IKaZ Communio 35 (2006) 615–622.

³⁰ J. NEUSNER, *Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs auf der Suche nach theologischer Wahrheit*, in: IKaZ Communio 36 (2007) 293–299, hier 298.

³¹ Über sie findet sich im Jesus-Buch immerhin die Notiz: «Edith Stein hat einmal gesagt, wer redlich und leidenschaftlich nach der Wahrheit suche, der sei auf dem Weg zu Christus» (*Jesus*, 122).

³² E. STEIN, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer, Würzburg 1994, 46. – Bei dem vorliegenden Beitrag, der Georg HÜSSLER, Freiburg, gewidmet ist, handelt es sich um die deutlich erweiterte Fassung eines gleichnamigen Aufsatzes, der in dem von Helmut HOPING und Michael SCHULZ herausgegebenen Sammelband erschienen ist: *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 49–60.

EINBRUCH DER BARMHERZIGKEIT

Herbert Meiers Theaterstück «Elisabeth – Der Freikauf»

«Es erschien mir ein junger Mann, und ich wusste, er ist ein Gott. – Ein Gott? Und sprach er dich an? – Er sagte nur, er käme gerne in diese Welt, doch man ließe ihn nicht. – Wer lässt ihn nicht? – Wir, doch wir» (29). Dieser Wortwechsel aus Herbert Meiers neuem Stück provoziert die Frage, wie wohl ein Mensch aussehen müsste, der Gott nicht daran hinderte, in die Welt zu kommen. Als Antwort auf diese Frage kann die Geschichte der hl. Elisabeth von Thüringen gelesen werden, deren 800. Geburtstag in diesem Jahr begangen wird. Sie, die oben war, hat sich ganz nach unten gebeugt, um die am Boden Liegenden aus dem Elend zu erheben. Die Adlige ist zu Bettlern und Aussätzigen gegangen und hat dafür Spott und Verachtung riskiert, aber gerade dadurch hat sie die kenotische Dynamik der Liebe Christi in ihrem Leben sprechend bezeugt. Unter praktizierenden Katholiken und geschichtsbewussten Zeitgenossen mag das Lebenszeugnis Elisabeths durchaus noch präsent sein, bei der nachwachsenden Generation droht es zu verblassen.

Um diesem *fading* der Erinnerung gegenzusteuern, hat der Zürcher Dramaturg und Schriftsteller Herbert Meier für das Meininger Theater ein Stück verfasst, das den Stoff der Elisabeth-Legende in die heutige Zeit transponiert: Ein erfolgreicher Repräsentant der Pharmaindustrie namens Carsten gibt zu Ehren seiner jungen provenzalischen Frau Anouk ein Fest. Die Gäste plaudern über Gott und die Welt («Man sagt, der Aufklärer Habermas soll vom deutschen Papst affiziert sein. – Er hat eine gewisse Schwäche für unaufhebbare semantische Gehalte und findet, wie übrigens auch ich, das religiöse Bewusstsein sollte sich endlich selbst reflektieren» (23) – das ist nur *ein* Beispiel für die vielen gelungenen Dialogsequenzen). Auf dem Höhepunkt des Festes hält der Gastgeber eine pathetische und von schönen Phrasen gespickte Rede auf seine Gattin, deren jugendliche Attraktivität auch den Gästen nicht verborgen geblieben ist. In der Eloge findet sich das Wort, der Freigebige brauche Geld, um freigebig sein zu können. Der ökonomisch denkende Carsten – der Markt ist das A und O (vgl. 36) – hätte selbst allerdings nie daran gedacht, dieses Wort beim Wort zu nehmen.

Einige Tage nach dem Fest bricht er zu einer Geschäftsreise nach Singapur auf, um die asiatischen Märkte für seine Pharma-Produkte zu erobern. Die Mission endet allerdings tödlich. Die Maschine, mit der er zurückfliegt,

wird von einem Selbstmordattentäter in die Luft gesprengt. Seine Frau Anouk, die sich unversehens als Alleinerbin eines nicht unbeträchtlichen Vermögens zurückgelassen findet, reagiert verstört. Unterstützt durch den Rat von Elisabeth, die als «Überraschungsgast» eigens zu dem Fest angereist ist, dann aber länger bleibt – geht sie dazu über, zu tun, was ihr verstorbener Gatte nie getan hätte. Sie lädt gestrandete Existenzen ein, gibt ihnen zu Ehren ein Nachtmahl, verteilt freigebig Wertpapiere und Aktien und lässt sie in der Villa wohnen. Die Verwandten und Freunde, die ihr das Erbe nicht lassen wollen, versuchen die «Wahnsinnige» durch das Gutachten eines Psychiaters in eine Anstalt bringen und entmündigen zu lassen. Doch vergeblich. Überraschend bricht Anouk mit ihrer bisherigen Lebensweise, verzichtet auf ihr Vermögen und lässt sich lediglich einen Scheck über eine halbe Million Franken ausstellen. Mit einem verwaisten Kind, das sie nicht allein zurücklassen will, geht sie zurück in ihre Heimat und gelangt an ein Waisenhaus, das den bezeichnenden Namen «Zu den roten Rosen» führt. Anouk trifft einen alten Bekannten, der über die Kinder bemerkt: «Unwiderstehlich sind sie alle. Man muss sie lieben, und wird geliebt ... Die Kinder richten die Welt. Sie sind es, die noch Berge für uns versetzen. Für sie ist nichts unmöglich. Und wir? Wir haben es verlernt, ans Unmögliche zu glauben.» (124) Anouk tut das Unmögliche, löst den Scheck für das vom finanziellen Ruin bedrohte Waisenheim ein und kümmert sich seitdem um ausgesetzte Kinder.

Dieses äußere Handlungsgerüst vermag weder die Prägnanz der Dialoge noch die dramatische Linienführung deutlich zu machen. Es gibt allenfalls einen ersten Eindruck. Herbert Meiers Theaterstück zeigt aufs Schönste, wie die beim Wort genommene *caritas* die Lebenskurve eines Menschen verändern kann. Freilich muss man den Mut haben, die Hindernisse beiseite zu räumen und den Einbruch der Barmherzigkeit zuzulassen. «Wir wären alle mehr, wenn wir uns selbst nicht daran hindern würden.» (37)

Jan-Heiner Tück

Herbert Meier: *Elisabeth – Der Freikauf*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2007. 126 Seiten, kartoniert. ISBN 978 3 89411 399 5